كتاب المواقف

عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحات من تقدست سبحان جماله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته بذاته وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبي محمد المبعوث بالهدى إلى كافة الورى وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة الأصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء

وبعد فإن أنفع المطالب حالا ومالا وأرفع المآرب منقبة وكمالا وأكمل المناصب مرتبة وجلالا وأفضل الرغائب أبهة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى وعلم الكلام في عقائد الإسلام من بينها

شأنا وأقواها برهانا وأوثقها بنيانا وأوضحها تبيانا فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتناصها واقتباسها بل هو كما وصف به رئيسها ورأسها ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي إحتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها ومن شعبه وفوائده على ألطفها وأسناها ومن دلائله العقلية على أعمدها وأجلاها ومن شواهده النقلية على أفيدها وأجداها كيف لا وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما لخصه لسان التحقيق وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة وإشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكياء الأمصار والأقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستهيموا برموز إشاراته اللامعة ولم يهتدوا إليها سبيلا فاجتمع إلي نفر من أجلة الأحباب المتطلعين إلى سرائر الكتاب واقترحوا علي أن أكشف لهم عن مخدراته الأستار وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك الأسرار ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزينتها متبخترات بمحاسن فطرتها فأسعفتهم إلى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا إلى الطريق وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها ويميط عن خرائده نقابها يهتدي به السادي إلى لب الألباب ويطلع به الناشي على التعجب العجاب وضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف مجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه خبرت بالدعاء لمن أيده الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندى وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى وأمده بمعقبات من السموات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى وذلك

فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين ويجعل له لسان صدق في الآخرين ويرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم والخاقان الأعلم الأكرم مالك رقاب الأمم من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم شمل الورى ألطافه وعمهم أعطافه وصانهم أكنافه من كل ما لا يرتضي مكارمه لا تحصى ومآثره لا تستقصى

مولى عطاياه سمت فوق المدى ... وتباعدت عن رتبة الإدراك

الدر والدرى خافا جوده ... فتحصنا في البحر والأفلاك

من التجأ إلى جنابه يجد له مكانا عليا ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا إذا هم بمنقبة أمضى وإذا عن له مكرمة أسرع إليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما ... لو لم يكن للصارمات فلول

ناشر العدل والإحسان على الأنام وباسط الأمن والأمان في الأيام هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم إلى روائها مخضرة الأطراف وآضت حدائقها إلى بهائها مزهرة الجوانب والأكناف ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق السلطان المؤيد المنصور المظفر غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وأفاض على العالمين بره وإحسانه

وهذا دعاء لا يرد لأنه ... صلاح لأصناف البرية شامل

وها أنا أفيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود فأقول قال المص

بسم الله الرحمن الرحيم - 8
ضمن خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شأنه أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فإنه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة النقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والأنفس تجتليها بصائر أولي الأبصار وتشاهد بها أسرارا يضيق عن تصويرها نطاق الإظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه إذ لا يستعصى على إرادته شيء من الأشياء ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال إلى حال إيجادا وإفناء إعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم أنه قرر جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله تعالى الذي خلق سبع سموات
هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا
ومن الأرض مثلهن
مثل السموات في العدد كما ورد في الأثر من أن الأرض أيضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك إلا هو
وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث

سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الأمر أي حكمه أو تدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة إلى الأرض السفلى ببالغ حكمته التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الإنسان على غيره بالعقل الغريزي أي بالقوة المستعدة لإدراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة وأهلهم جعلهم أهلا وفي نسخة الأصل وأهله بتأويل الإنسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بأن يرتقي أولا من الضروريات إلى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وإن كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم أمرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الأصلي الذي هو المهلة والمراد أنه تعالى أمرهم على ألسنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها والتدبر لمصنوعاته وأطوارها وفي قوله ليؤديهم أي التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الإلهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شأنه وما يعقبه إلى العلم بوجود صانع لأن المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا أول لوجوده إذ لو كان أيضا حادثا لاحتاج

إلى صانع آخر فتسلسل أو دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فإن ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور إتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الألوهية لا شريك له فيها وإلا لاختل النظام المشاهد في العالم

أحد في حد ذاته لا تركيب فيه وإلا لكان ممكنا وحادثا

فرد لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره

صمد سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا أي قصده منزه عن الأشباه المشاركة له في صفاته والأمثال الموافقة إياه في حقيقة ذاته

متصف بصفات الجلال أي العظمة يقال جل فلان إذا عظم قدره وجلال الله عظمته

مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال أي في الذات

والصفات والأفعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج إلى شيء من الأشياء فيما ذكرناه
عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من أن المقتضى لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية
ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته إلى جميعها على السواء فوجب عموم علمه إياها فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء أي لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل
في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه

قادر على جميع الممكنات لأن مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الإمكان المشترك بينها
فوجب شمول قدرته أياها على سبيل الاختراع والإنشاء أي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أي ابتدعه
وأصل الخرع هو الشق وأنشأ يفعل كذا أي ابتدأ يفعل كذا

مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لأن وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم
عجزه المنافي للألوهية

تفرد بمتقنات الأفعال بالأفعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال وأحاسن الأسماء وإنما اختار
صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبيها على أنه استئناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من
الصفات فإن الإتقان المشير إليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء

يدل على ذلك علمه وقدرته وإرادته كما أن أسماءه الحسنى تنبىء عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرؤ من النقائص

أزلي هو أعم من القديم لأن إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وإنما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ أب دي فإنهما يذكران غالبا معا

توحد بالقدم والبقاء ربط بالأزلي على طريق الاستئناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لأنها ليست مغايرة له وربط بالأبدي توحده بالبقاء فإنه الباقي بذاته وما سواه إنما هو باق به وبإرادته وقضى أي حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارىء على الوجود فهو أخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وإنما ذكرها بصيغ الأفعال لمناسبتها إياها يحيي ويبيد من الإبادة بمعنى الإهلاك ويبديء ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الأفعال كما يزعمه أهل الاعتزال إذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطلا كما ستعرفه له الخلق والأمر له الإيجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس من يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لأنها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى إلا أنها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضا له منها

وقدر الأرزاق والآجال في الأزل أشار به إلى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما والأجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت

وقوله ثم أنه بعث إليهم الأنبياء والرسل إشارة إلى مباحث النبوات

وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فإن البعثة مشتملة على أحكام كثيرة أشار إليها ههنا سوى الأمر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على أن ذلك الأمر يعرف بالعقل فإنه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل أمر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلا مصدقا لهم للأنبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فإن ما يصدق الله به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لإعجازه الناس عن الإتيان بمثله وآية أيضا لكونه علامة دالة على تصديقه إياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر إذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتسكين الواو إلى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ويأمروهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه بإثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده بإثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث إليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا أحكامه المتعلقة بأفعالهم إليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيمه المقيم ووعيده بنار الجحيم فأقام بهم على المكلفين الحجة وأوضح المحجة فانقطعت بذلك أعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
وأما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلا فإنه معذور عند الإشاعرة في ترك الأعمال والإيمان أيضا ثم ختمهم بأجلهم قدرا مرتبة وشرفا وأتمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى

وأشرفهم نسبا فإن الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وأزكاهم مغرسا مكان غرس وأطيبهم منبتا موضع نبات وأكرمهم محتدا مكان إقامة من حتد بالمكان يحتد إذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فإن الأماكن لها مدخل في زكاء الأخلاق وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها وحسن الأفعال وكرامتها وهي أزكى البلاد عند المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام به عامهم هذا

وأطيبها وأحبها إلى رسول الله لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد وأحبك إلي

وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام إنك لخير أرض وأحب أرض الله إلى الله

وأقوامهم دينا وأعدلهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا ومن حيث أنها يجتمع عليها تسمى ملة وإنما كان شرعه أقوم وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة البيتوتة

مع الحائض في بيت واحد وتعين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين العفو في القصاص إلى غير ذلك

وأوسطهم أمة الأوسط كالوسط بمعنى الأفضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا

وأسدهم أصوبهم قبلة فإن الكعبة أول بيت وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل إليه وأشدهم عصمة فإن الأنبياء معصومون وكان عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم في العصمة لأن الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم يأمره إلا بخير

وأكثرهم حكمة علمية وعملية كما تشهد به سيرته لمن تتبعها وأعزهم نصرة فإنه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا بالغا في العز والغلبة

سيد البشر كما اشتهر في الخبر

المبعوث إلى الأسود والأحمر إلى العرب والعجم وقيل إلى الأنس والجن

الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته أي قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله

قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني عليه السلام بأبي القاسم إما لأن القاسم أكبر أولاده وإما لأنه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الأب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة

وأنزل معه عطف على ختمهم وأشار إلى أظهر معجزاته الدالة على نبوته فإن الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا أي ظاهرا إعجازه أو مظهرا للأحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر فأكمل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته ورضي لهم الإسلام دينا مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية

كتابا بدل من كتابا عربيا

كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى

وقرآنا مقروءا قديما لأن كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي أواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروءا بالألسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على أن هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا إن الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من أن ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لأن ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الأشعري من أن القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل إنه غلط من الناقل منشأة اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد إن شاء الله تعالى

لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد إليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات إلا أنه
خص هاتين الجهتين لأن من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه أو من خلفه ولا يتطرق إليه نسخ أي
لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه إلى يوم القيامة
ولا تحريف في أصله بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة أو وصفه بأن يغير
مثلا إعرابه أو تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل إليهم في الإنجيل من قوله ولد الله
عيسى من جارية عذراء أي جعله متولدا منها وإنما لم يتطرق إلى القرآن تحريف أصلا لقوله تعالى
وإنا له لحافظون
ولما توفاه إشارة إلى مباحث الإمامة فإنها وإن كانت من فروع الدين إلا أنها ألحقت بأصوله دفعا
لخرافات أهل البدع والأهواء وصونا للأئمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين إلى سوء
اعتقاد فيهم وفق أصحابه لنصب أكرمهم وأتقاهم يعني أبا بكر رضي الله عنه إذ قد نزل فيه
وسيجنبها الأتقى
وقد علم أن أكرمهم عند الله أتقاهم وأشار إلى أن انعقاد إمامته كان بالبيعة والإجماع أحقهم
بخلافته وأولاهم فإنه عليه السلام جعله خليفة له في إمامة الصلاة حال حياته فأبرم قواعد الدين
أحكمها ومهد بسطها ووطأها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكاة معللين بأن صلاته عليه السلام

كانت سكنا لهم دون صلاته ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله وأقام الأود ورتق الفتق الأود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه أي أصلح وجمع ما تفرق من أموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الأبد بأمر دينهم ودنياهم الأيد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرأ المفاسد دفعها لأولاهم وأخراهم وكفاه في دفع المفاسد أن قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتبع أثره هو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء والتزم وتيرته طريقته فجبروا فقهروا عتاة الجبابرة هما جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وقسروا أعناق الأكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى أضاءت بدينه الافاق وأشرقت الآفاق بذلك كل الإشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الأفعال المرضية ومكارم الأخلاق الزكية وطهروا من التطهير الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية إلى إهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل إلى العقائد الزائفة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل إلى المطلوب صلى الله عليه صلاة تكافئ تماثل سابق بلائه سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائه وتضاهي تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في إظهار الحق

وإعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الأفكار ومنازل الأعمال وعلى جميع أصحابه ممن هاجر إليه من أوطانه أو نصر وآوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله وأصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب فإن كمال كل نوع يعني أن كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا أول على الإطلاق إنما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا

وأشار إلى أنه قسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للإنسان مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف

وبحسب زيادة ذلك المذكور أعني الكمال الثاني ونقصانه بفضل بعض أفراده أي أفراد ذلك النوع بعضا إلى أن يعد أحدهم بألف

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت ... إلى المجد حتى عد ألف بواحد

بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا

الناس أرض بكل أرض ... وأنت من فوقهم سماء

وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله والإنسان مشارك لسائر الأجسام في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الإغتداء والنشوء والنماء وللحيوانات العجم في حياته بأنفاسه وحركته بالإدارة وإحساسه

وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث أنه إنسان بل إنما هي للجسم مطلقا أو للجسم النامي أو للحيوان وإنما يتميز الإنسان عن هذه الأمور المشاركة فيما ذكر بما أعطي من القوة النطقية التي هي كماله الأول المنوع إياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي

بها تتفاضل أفراده بعضها عن بعض من العقل أي استعداده لإدراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وإدراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات وأهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه بما أمكن واستحال فإذا كماله الأشرف الأعلى إنما هو بتعقل المعقولات الأولى واكتساب المجهولات منها وإن كانت الأخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا له معتدا به أيضا لكن الكمالات العلمية أرفع وأسنى إذ لا كمال له كمعرفته تعالى

والعلوم متشعبة متكثرة والإحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك أي فلتعسر الإحاطة بل لتعذرها افترق أهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا أي تقسموا أمرهم فيما بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعا مختلفة أو كتبا متفاوتة دائرا أمرهم فيه بين منقول متخالف الأصناف ومعقول متابين الأطراف وفروع متدانية الجنوب وأصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي إلى مراتبها إلى أن قال ابن عباس

رضي الله عنهما في درجاتهم إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذه العدة
وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من أثرت الحديث إذا ذكرته عن غيرك
اختلاف أمتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني أي يريد الرسول باختلاف أمته اختلاف هممهم في العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعني قوله فهمة واحد في الفقه لضبط الأحكام المتعلقة بالأفعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلفت همم أصحاب الحرب والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة أو صناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف أيضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا ونظيرا وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الإحاطة بجملة العلوم فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالأهم وما الفائدة فيه أتم هذا كما ذكر وإن أرفع العلوم مرتبة ومنقبة وأعلاها فضيلة ودرجة وأنفعها فائدة وأجداها عائدة وأحراها أي أجدرها بعقد الهمة بها وإلقاء الشراشر عليها يقال ألقى شراشره أي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الأصل بمعنى الأثقال جمع شرشرة وإدآب النفس إتعابها فيها وتعويدها بها وصرف الزمان إليها علم الكلام المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده في الألوهية وتنزيهه عن مشابهة الأجسام ترك الأعراض إذ لا يتوهم مشابهته إياها واتصافه بصفات

الجلال والإكرام أي بصفات العظمة والإحسان إلى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللطف وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية وعليه مبنى الشرائع والأحكام أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والأحكام الفقهية إذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وذلك الإيقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب أن يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وأنه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا أي أمرا منسيا قد ألقي وراء الظهر وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس إلا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة

قال وقيل هما فعلان والمعنى أن منتهى ما يرتفع إليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات إلى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالعت ما وقع إلي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم أر فيها ما فيه شفاء لعليل بأمراض الأهواء في الآراء أو رواء أي ري أو إرواء لغليل لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق إليها وفي الصحاح أن الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة

لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله والهمم قاصرة مؤولة بالظرف نظرا إلى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل إلى المعنى والإعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أي انتفى حصول الشفاء والإرواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فإن هذا الانتفاء أقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي إليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم أنه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصراتها قاصرة عن إفادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الإسام بما فيها من الإسهاب الممل مدهشة للأفهام في الوصول إلى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال فمنهم من كشف عن مقاصده أي مقاصد علم الكلام القناع بإزالة أستارها عنها ولكنه قنع من دلائله بالإقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن يلحظ المقاصد ينظر إليهاا بمؤخرة عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت إليها طوائف من الناس واستقروا عليها والأقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطفا على نقل في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالي إلام المآل إلى أي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالط شبها يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدري أن النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي إليه بادئ رأيه أي أوله بلا إمعان وتأمل ويبني عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالإبطال ويتطرق إلى المقاصد بسبب

الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به أنه بحر زخار كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضعيفة وقوية ثم أشار إلى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف أغث ما أخذه أم ثمين وسخيف أي رقيق ركيك ما ألفاه ما وجده أم متين أي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا له على تأليف الكتاب كما أشار إليه بقوله فحداني ساقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على أهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه إرب حاجة إلى أن كتبت هذا إشارة إلى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بإيجازه أودعته أوردت فيه لب الألباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل أي لم أترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تتمايل في مشيها كالمتدلل بجماله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذي ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته ونبهت في النقد والتزييف للدلائل والهدم والترصيف أي الإحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي إلى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على أجود بيت في القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع أيضا وأنا أنظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء إلى المصادر مواضع الرجوع من صدر إذا رجع وأتأمل في المخارج قبل أن أضع قدمي في المداخل ثم

أرجع القهقري أي الرجوع إلى خلف أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور فأزيله وأتمه وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور أي شق فأسده وأصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وما عطف عليه أي فعلت كل ذلك حافظا للأوضاع التي ينبغي أن يحافظ عليها رامزا مشيرا بإيجاز العبارة مشبعا موضحا بأطنابها في مقام الرمز والإشباع ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الأفعال المذكورة كما أردت ووفق الله وسدد في إتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق إرادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا إرتياب ولا لجلجة أي ولا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره أوائله وروادفه أواخره متعانقا سوابقه ولو احقه
وقوله بكرا بدل من كلاما من أبكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل إنس ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه أجيل رأيي أديره وأردد قدامي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر وأؤامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة لأن كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه وأشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لأنه ينهى عن الفحشاء من أصدقائي مع تعدد خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفء متعلق بأجيل وما عطف عليها أزفها إليه يقال زففت العروس إلى زوجها أزف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها ويغلي مهرها يكثره موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى

اللبث يعز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف إلى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه إشارة إلى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الإعزاز من النصرة فإن السيف القاضب القاطع إذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لإجالة الرأي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين إذا وزنت أحدهما بالآخر لتعرف أيهما الأرجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل بأحد وهو غني عن أن يباهي غيره ويفاخره وأجل من أن يباهي يوفاخر والمعنى أنه أجل من متعلق المباهاة أي مما يمكن أن تتعلق به فلا يتصور أن يفاخره أحد أصلا وهو أعظم من ملك البلاد وساس أي حفظ وضبط العباد شأنا تمييز عن النسبة في أعظم وأعلاهم منزلا ومكانا وأنداهم راحة وبنانا يقا الفلان ندي الكف إذا كان سخيا وأشجعهم جأشا هو بالهمزة رواع القلب إذا اضطرب وفلان رابط الجأش أي يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجنانا وأقواهم دينا وإيمانا وأروعهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع أي أفزعته ففزع وأبسطهم ملكا وسلطانا وأشملهم عدلا وإحسانا وأعزهم أنصارا وأعوانا وأجمعهم للفضائل النفسية التي أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة وأولاهم بالرياسة الأنسية من شيد رفع وأحكم قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين أرادت أن تنعدم ورفع رايات المعالي أوان زمان ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤوسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التي دعي إليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد وقد آذنت أعلمت بالاندراس بالانمحاء محرز ممالك الأكاسرة والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو إسحاق لا زالت الأفلاك متابعة لهواه والأقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد

في عباراتهم لكن الاحتراز عن أمثاله أولى إذ فيه مبالغة غير مرضية وإلى الله أبتهل أتضرع بأطلق لسان وأرق جنان أي برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الإخلاص المستدعي للإجابة أن يديم أيام دولته ويمتعه بما خوله أعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لأن يكتسب به بما خوله ذكرا جميلا في هذه الدار وأجرا جزيلا في دار القرار إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لأن ما يذكر فيه إما أن يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الأول في المقدمات أو لا يجب وحينئذ إما أن يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الأقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الأمور العامة أو عما يختص فإما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الأعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فإما باعتبار إرساله الرسل وبعثه الأنبياء وهو الموقف السادس في السمعيات أو لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الإلهيات والوجه في التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل والأمور العامة كالمبادئ لما عداها والسمعيات متوقفة على الإلهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحوال الجواهر كما

يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الأجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الأفراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا إلى أن وجود العرض متوقف على وجوده

الموقف الأول في المقدمات وفيه مراصد
المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم - 1
المرصد الثاني في تريف مطلق العلم - 3
المرصد الثالث في أقسام العلم - 3
المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية - 4
المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل المطلوب - 5
المرصد السادس في الطريق وهو الموصل إلى المقصود - 6

المرصد الأول فيما يجب تقديمه في كل علم وفيه مقاصد

المقصد الأول تعريفه

المتن

ليكون طالبه على بصيرة فإنه من ركب متن عمياء أوشك أن يخبط خبط عشواء والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام

الشرح

وأما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم أنه لا بد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الأولى والأحق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة أيضا

الأول تعريفه أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وإنما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه أو رسما له فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما إذا تصوره بغيره فإنه وإن فرض أنه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فإن من ركب متن عمياء وهي العماية بمعنى

الباطل أوشك أن يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء إذا خبط أمره على غير بصيرة والكلام علم بأمور يقتدر معه أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالأول إشارة إلى المقتضى والثاني إلى انتفاء المانع وههنا أبحاث الأول أنه أراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقا ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به

الثاني أنه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به إلى حفظ أي وضع يراد إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وإن سلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلا

الثالث أنه اختار يقتدر على يثبت لأن الإثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية

المتبادرة من الباء ههنا واختار إثبات العقائد على تحصيلها إشعارا بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكتساب إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه

الرابع أن المتبادر من الباء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب عملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدى للإثبات بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد أنها إذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على إثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد

الخامس أن هذا التعريف إنما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فإن الأحكام المأخودة من الشرع قسمان

أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى إعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها

والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وإنها

لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها كلها وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامها إذا رجع إليه وإن استدعى زمانا بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها وإنما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صوابا كانت أو خطأ فإن الخصم كالمعتزلة مثلا وإن خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في إثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام

المقصد الثاني موضوعه

موضوع العلم الذي يراد تحصيله وإنما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز إذ به أي بالموضوع تتمايز العلوم في أنفسها وبيان ذلك أن كمال النفس الإنسانية في قوتها الإدراكية إنما هو بمعرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق وأحوالها متكثرة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله أن تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الأوائل فسموا الأحوال والأعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد إما مطلقا أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي أو عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الأشياء موضوعا لذلك العلم لأن موضوعات مسائله راجعة إليه فصارت عندهم كل طائفة من الأحوال

متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها بموضوعاتها وسلكت الأواخر أيضا هذه الطريقة في علومهم وهو أمر استحساني إذ لا مانع عقلا من أن تعد كل مسألة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من أن تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر أو لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم أن الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع إنما هو للمعلومات بالأصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك إن كان تعريفا للعلم وأما إن كان تعريفا للمعلوم فالفرق أنه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام أن جعل تعريفا المعلومه وهو أي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته

والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فإن حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به إثباتها تعلقا قريبا وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلق به إثباتها تعلقا بعيدا

وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضا فالأولى أن يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو العقائد الدينية أو وسيلة إليها لا يقال إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وإن أريد به ما صدق عليه من إفراده كان أعم منه فلا يكون أيضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه

مالم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لأنا نقول قد حقق هناك أيضا أن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه نعم يتجه أن الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية

وقيل هو أي موضوع الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الأرموي إذ يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم أي إحداثه وإما في الآخرة كالحشر للأجساد وعن أحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام في الدنيا من حيث أنهما واجبان عليه أم لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث أنهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الأربعة من اعتبار قيد الوجوب أوعدمه وإلا لكانت من قبيل الأفعال دون الأحكام وفيه نظر من وجهين

الأول أنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن غيرها أي عن غير ما ذكرت من الأعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والأعراض أي أحوالهما لا من حيث هي مستندة إليه تعالى حتى يمكن أن تدرج في البحث عن أعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والأعراض لا تنتقل لا يقال ذلك البحث إنما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على أنه من مسائله فلا يلزم أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه لأنا نقول ليس ذلك البحث من الأمور البينة بذاتها حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان فلا بد من بيانه في علم فإن بين في هذا

العلم فهو من مسائله فوجب أن يكون راجعا إلى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه إذا لم تتوقف الأولى على الأخرى فتكون مسألة من جهة ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي أو في علم أخر أي وإن بين في علم آخر كان ثمة علم أعلى منه أي من علم الكلام تبين فيه مباديه شرعي إذ لا يجوز أن تبين مباديه في علم أعلى غير شرعي وإلا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق إلى علم أعلى غير شرعي وإنه أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام باطل اتفاقا

ولقائل أن يقول إن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وإن كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مباديه إلى علم غير شرعي فإن سلم بطلان الثاني فقد لا يسلم بطلان الأول إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده

الثاني أن موضوع العلم لاا يبين فيه وجوده وذلك لأن المطلوب المبين في العلم إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه ولا شك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه وإلا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بأن إثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه وأما إثباته فلا محذور فيه أصلا وأجيب بأن الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها وأما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الأعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا أن يجعل معها في قرن فيطلب إثباته مع إثباتها في علم واحد فيلزم إذا كان

موضوع الكلام ذاته تعالى إما كون إثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج إلى بيان أصلا أو كونه مبينا في علم أعلى سواء كان شرعيا أو لا فإن بيان وجود الموضوع إنما يجوز في الأعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لأن الأخص يثبت في الأعم بانقسامه إليه وإلى غيره دون العكس
والقسمان يعني كون إثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم أعلى من الكلام باطلان أما بطلان الأول فمما لا ينبغي أن يشك فيه وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الأرموي حيث جوز أن يكون ذاته تعالى مسلم الآنية في الكلام مبينا في العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم إلى الواجب وغيره وهو مردود بأن إثباته تعالى هو المقصد الأعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه إلى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فإن قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال آنيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة إلى بيان كآنية الموجود الذي هو موضوع العلم الإلهي ولا نعني بآنيتهما سوى حملهما على غيرهما إيجابا فتدبر وقيل هو أي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام
ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو أن البحث ههنا أي في الكلام على قانون

الإسلام بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو خالفه وفيه أيضا كالقول الأول نظر من وجهين
الأول أنه قد يبحث فيه أي في الكلام عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوال أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج أي يبحث فيه عن أحوال لأمور لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم إلى كذا فإن هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج وأما الوجود في الذهن فهم أي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث أنها موجودة مطلقا فلا إشكال
الثاني قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعا فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما أشار إليه بقوله وبهذا القدر أي بكون المسائل حقة على قانون الإسلام لا يتميز العلم أي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك أي كون مسائله حقة على قانون الإسلام مع أن هذا الزعم منه باطل قطعا لأن المخطىء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما أشير إليه بقوله وإن كفر ذلك المخطىء كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الأجسام المتسترين بالبلكفة أو بدع

كالمعتزلة وقد يجاب عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب إليهما فيتناول الكل

ولقائل أن يقول إن لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الإسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وإن جعلت قيدا له اتجه أن تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم

المقصد الثالث فائدته

وإنما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد أن يشرع فيه دفعا للعبث فإن الطالب إن لم يعتقد فيه فائدة أصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وإن اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته غير ما هي فائدة أمكنه الشروع فيه إلا أنه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا رغبة فيه إذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي أي فائدة علم الكلام أمور

الأول بالنظر إلى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الأعلام منكم

الثاني بالنظر إلى تكميل الغير وهو إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم فإن هذا

الإلزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره إلى الإذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا إياه
الثالث بالنسبة إلى أصول الإسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن أن تزلزلها شبه المبطلين

الرابع بالنظر إلى فروعه وهو أن تبنى عليه العلوم الشرعية أي يبنى عليه ما عداه منها فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير أساس وإذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه

الخامس بالنظر إلى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية بإخلاصهم في الأعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال إذ بها أي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله أي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الأمور الخمسة وتنتهي إليها هي الفوز بسعادة الدارين فإن هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الأغراض وغاية الغايات

المقصد الرابع مرتبته

المتن

ليعرف قدره فيوفي حقه من الجد

قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها وغايته أشرف الغايات وأجداها ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي الغاية في الوثاقة

وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو أشرف العلوم
الشرح
أي شرفه وإنما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب أن يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه إذا عرفت هذا فنقول قد علمت أن موضوعه أي موضوع الكلام وهو المعلوم أعم الأمور وأعلاها فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مقيد بحيثية تنبىء عن شرفه أيضا وغايته أعني تلك السعادة المترتبة على الأمور الخمسة أشرف الغايات وأجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الإلهي فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلا وهذه الأمور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته هي جهات شرف العلم لا تعدوها أي لا تتجاوز جهات الشرف هذه الأمور التي ذكرناها وأما كون مسائل العلم أقوم فراجع إلى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام إذا شرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف

المقصد الخامس مسائله

المتن

التي هي المقاصد وهي كل حكم نظري لمعلوم هو من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها وهو العلم الأعلى فليست له مباد تبين في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها أو بينة فيه فهي مسائل له ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره فهو رئيس العلوم على الإطلاق

الشرح

بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وإنما وجب تقديم الإشارة الإجمالية إلى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه إليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وإنما قال التي هي المقاصد لأن كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الأصلية فيه وهي حقيقته ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل إلى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة إليها وأما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه أن الموضوع نفسه من المبادىء التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وآنيته أعني وجوده من المبادىء التصديقية المسماة عندهم أصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي أي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسألة نفس الحكم لأنه المقصود في القضية

المطلوبة في العلم وأما أطرافه فمن المبادىء التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب وإلا فالمسألة قد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وإنما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا إلى مآل معناه كأنه قال وهي الأحكام النظرية لمعلوم هو أي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا أو بعيدا وهو أي الكلام العلم الأعلى الذي إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا أو غير شرعي وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلا فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد في علم آخر بل مباديه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية أو مبينة فيه فهي أي فتلك المبادىء المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل أخر منه لا تتوقف تلك المبادىء عليها أي على المسائل الأخر لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك أن أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل

مسائل كلامية وتجويز أن تكون مبادىء أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي وتحتاج بذلك إليه مما لا يجترىء عليه إلا فلسفي أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه إلى العربية مما لا يفوه به محصل

فإن وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنه أي من الكلام تستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم إن نفع الكلام فيما عداه بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى على الأدنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم

المقصد السادس تسميته

المتن

إنما سمي كلاما إما لأنه بازاء المنطق للفلاسفة أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التناحر والسفك فغلب عليه أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم

الشرح

وإنما وجب تقديمها لأن في بيان تسمية العلم الذي يتوجه إلى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي الطالب مع ما سبق إلى كمال استبصاره في شأنه إنما سمي الكلام كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة يعني أن لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام إلا أن نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا إلى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الإحسان والمرحمة فلا يسمى إلا رئيسا لها أو لأن أبوابه عنونت أولا أي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله أو لأن مسألة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه أشهر أجزائه وسبب أيضا لتدوينه حتى كثر فيه أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث التناحر أي التقاتل والسفك إذ قد روي أن بعض الخلفاء العباسيين كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الأمة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه تسمية للشيء باسم أشهر أجزائه أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من أنه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات

المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الأول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه إلى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الإشارة إلى ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثا ومن بيان أحوال النظر وإفادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل إلى المطلوب خامسا إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت أنه قد جعل جميع ما يتوقف عليه إثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه إلى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي أبكار الأفكار تصريح بذلك حيث جعله مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الأصول الأولى في العلم وأقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية وفيه أي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب

المذهب الأول أنه ضروري أي تصور ماهيته بالكنه واختاره الإمام الرازي لوجهين
الوجه الأول أن علم كل أحد بوجوده أي بأنه موجود ضروري أي حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لأن المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فإذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا عليه والسابق على الضروري أولى أن يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب عنه أن الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فإن هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر وهو أي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له إذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها إلى توجه مستأنف إليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له وإذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق أصلا فضلا عن أن يكون تصوره ضروريا ويجوز أن يجاب عنه أيضا بأنه إنما يتم إذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من أفراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول إن كل واحد يعلم بالضرورة أنه موجود ويعلم أيضا كذلك أنه يعلم بذلك والعلم أحد تصوري هذا التصديق وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيا فإن قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصورية ولا بداهة شيء منهما

فإن التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز أن تكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلا
قلت في رد هذا الجواب إن المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من أطرافه إذ لا تخلو عنه البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بأن التصديق إنما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وإن كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من أن هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لأنا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه إلى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو إنسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بأن الواجب تعالى إما نفس أو لا وإن لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار أمر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم أن يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة
الوجه الثاني أن العلم لو كان كسبيا معروفا فإما أن يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم

فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول إنه أي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فإنه إذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه أن يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا أن يكون ضروريا لجواز أن يكون تصوره بكنهه ممتنعا

والجواب أن غير العلم إنما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فإن أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق والذي نحاول أن نعلمه أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور إذ اللازم أن يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لأن منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الأولى تخيل أنه إذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل أن تصور ماهية العلم إذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر وإذا ظهر الفرق بينهما بأن ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين

أحدهما أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تتصورها

والثاني أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية
المذهب الثاني وبه قال إمام الحرمين والغزالي أنه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني إنما قال ربما لأن النصرة به تخييلية ألا يرى أنه إن تم دل على امتناع التحديد دون عسره وإن لم يتم لم يدل على شيء قالا وطريق معرفته القسمة والمثال أما القسمة فهي أن نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك وأما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابه لإدراك الباصرة أو يقال هو كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فإنهما أي القسمة والمثال إن أفادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها إذ لا يعني ههنا بتحديدها سوى تعريفها وإلا لم يحصل بهما معرفة لماهية

العلم لأن محصل المعرفة بشيء لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه
واعلم أن الإمام الغزالي رحمه الله تعالى صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات
الحسية فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان
الاشتباه والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي دون
التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به
المذهب الثالث أنه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات
الأول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو أي هذا التعريف غير مانع لدخول
التقليد فيه إذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة أو دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد
الراجح المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخلا فيه إلا إن يخص
الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم أي على أصحاب هذا التعريف خروج العلم
بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب
بعضهم عن هذا بأن العلم لايتعلق بالمستحيل فلا نقض به فأشار إلى رده بقوله ومن أنكر تعلق
العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع
الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك إلا مع كون اجتماعهما

المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه أيضا لأن هذا أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بأنه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما أصلا نعم قد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك أي كونه شيئا لغة

الثاني للقاضي أبي بكر الباقلاني أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه معترفا بأن لله علما إذ لا يسمى علمه تعالى معرفة إجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وأيضا ففيه دور إذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف إلا بعد معرفته لأن المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وأيضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة إليه إذ المعرفة لا تكون إلا كذلك لأن إدراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة

الثالث للشيخ أبي الحسن الأشعري فقال تارة بالقياس إلى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو هو الذي يوجب لمن قام

به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لأخذ العالم في تعريف العلم وقال أخرى بالقياس إلى متعلق العلم إدراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لأخذ المعلوم في الحد وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم لأن معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فإن أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لأن المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني أن قوله على ما هو به زائد فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك

الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به إتقان الفعل أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وإن أراد ما له دخل فيها فتدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأينا فإن أفعالنا ليست بإيجادنا وقد أورد عليه بعد تسليم أن فعل العبد بإيجاده علم أحدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح إتقانه به

يرد عليه هذا أن لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه وإما لو أراد ما يصح به الإتقان في الجملة وإن لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وأن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى أو إثباته أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضا الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لإرادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بأنه أي المعلول على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا

الخامس للإمام الرازي إنه اعتقاد جازم مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل وإنما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده أيضا على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة مع أنه علم يقال مثلا في الأعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الإنسان أو أراد أن الأول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة

السادس للحكماء أنه حصول صورة الشيء كليا كان أو جزئيا موجودا أو معدوما في العقل أي عنده ليتناول إدراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وهو أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه أي عن الوجود الذهني وكون

العلم عندهم عبارة عنه وهذا أي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضا وتسميتها علما أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع إذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة أي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب

السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني أنه صفة أي أمر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وهو موصوفها تمييزا خرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فإن هذه الصفات توجب لمحلها تميزا عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الأسود بسواده متميز عن الأبيض وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضا تميزا لمدركاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزهما عما سواها بين المعاني أي ما ليس من الأعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به إدراكات هذه الحواس فإنها توجب تمييزا في الأمور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك

فإن متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الأيجاب أو السلب إلى نقيضه وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة ولا شك أن تمييزه إنما هو لشيء تتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا إذ لا نقيض له لأن المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فإن مفهومي الإنسان واللاإنسان مثلا لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين إليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما وإطلاق النقيض على أطراف القضايا سواء كانت تلك الأطراف بمعنى السلب أو بمعنى العدول مجاز على التأويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علم مع أن بعضها غير مطابق لأنا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فإنا إذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة للإنسان وعلم تصوري به والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان أو معدوما ممكنا كان أم ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال

وأورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة إلى العادة كعلمنا مثلا بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فإنها تحتمل النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور إن

شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية إذا كانت متناسبة متجانسة في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال وإذا قيل إنها متخالفة الماهية وما يتركب منه الحجر لا يجوز أن يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز أن يكون المختار قد أعدمه وأوجد بدله ذهبا والجواب أن يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيضا واقعا بدلها لم يلزم منه أي من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم بشيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التميز الواقع فيه أي في العلم العادي للنقيض وذلك لأن الاحتمال الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأة ضعف ذلك التمييز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للأول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه وأنه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة إلى الحس وثبوت الاحتمال الأول لا يقدح في شيء منهما والمعاني خصت بالأمور العقلية كلية كانت أم جزئية إذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمس فيخرج عن حد العلم إدراك الحواس الظاهرة لأنه يفيد تمييزا في الأمور العينية ومن يرى كالشيخ الأشعري أنه

أي إدراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله أياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي إذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالامنا ولذاتنا وهذا المختار إنما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال إنه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم أن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة

المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد

المقصد الأول

أنه أي العلم بمعنى الإدراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أو بالمعنى المفسر بالحد المختار إن خلا عن الحكم أي إيقاع النسبة أو انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلا كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو إنشائية كقولك اضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما إذا شككت في زيد قائم فإن هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور وإلا أي وإن لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة أن التصديق هو الإدراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الأوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الإمام الرازي ونحن نقول إذا جعل الحكم إدراكا كما يشهد به رجوعك إلى وجدانك فالصواب أن يقال العلم إن كان حكما أي إدراكا لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وإن جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الإسناد والإيجاب والإيقاع والسلب والانتزاع فالصواب أن يقسم العلم إلى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر وأما جعل التصديق قسما من العلم مع

تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أو إدراكا وهما أي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات أي بالماهية فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم إذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الأول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور

المقصد الثاني

العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فإنه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم إلى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي أبو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق إلى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وأورد عليه جواز زواله أي زوال العلم الضروري بعد حصوله بأضداده كالنوم والغفلة وأورد أيضا أنه قد يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس أي الإحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما ورد عليه إذ عبارته مشعرة بالقدرة أي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فإنك إذا قلت فلان يجد إلى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه وإذا قلت لا يجد إليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فمراد القاضي أن الانفكاك عن

العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله بأضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده إذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل ليس بمقدور فإن قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الإنفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لأوله فإن قيل فكذا النظري بعد حصوله أي هو أيضا غير مقدور انفكاكه إذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للإشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الأول

قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك إنما يوجد في الضروري وأما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بأن يدرك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فإنه لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فإنها لا تحصل بمجرد الإحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فإنها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الإنسان بلذته وألمه وكالعلم بالأمور العادية مثل

بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالأمور التي لا سبب لها ولا يجد الإنسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل أي يثبته بمجرد التفاته إليه من غير استعانة بحس أو غيره تصورا كان أو تصديقا فهو أخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي

قال الآمدي معنى تضمنه له أنهما بحال لو قدر انتفاء الآفات وأضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه ولم نقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم إذ ليس إيجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم نقل أيضا ما يحصل عقيبه إذ يدخل في الحد حينئذ بعض الضروريات أعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الألم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورا سواه فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى أن طريقه مقدورا فهو أي النظري عنده الكسبي وتعريفا هما متلازمان فإن كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن

يرى جواز الكسب بغيره بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وإن لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أي النظري يلازمه أي الكسبي عادة بالإنفاق من الفريقين

المقصد الثالث

إن كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فإن كل عاقل يجد من نفسه أن بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه وإذ لولاه أي لولا أن بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور أو التسلسل إذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فإذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا إلى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظري مستند إلى غيره من التصورات أو التصديقات فإما أن يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل إلى ما لا يتناهى وهما يمنعان الاكتساب لأنهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا لا يقال إذا فرض أن الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين إلى أن لا يكون شيء من الإدراكات حاصلا لنا أيضا نظري على ذلك التقدير وحينئذ يمتنع إثباته لأن إثباته إنما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل أن دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لأن كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور ولأنا نقول ما ذكرنا في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الأمر بل هو معلوم لنا في نفس الأمر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك

القضايا معلومة في نفس الأمر والحق أن هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات أي اعترف بأن تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الأمر وزعم أنها كسبية على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في إبطاله إذ حينئذ يجاب بأن الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي في الواقع واقعة فإن جامعها ذلك التقدير فلا كلام وإن لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الأمر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الأمر أيضا فإن هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لأن كل ما يورد في إثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية إذلم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد أن ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل إنما يقوم حجة على من اعترف بأن لنا معلومات تصورية وتصديقية إلا أنها بأسرها كسبية وذلك لأنا إذا أثبتنا حينئذ أن الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم أن يكون بعض كل منهما ضروريا وأما من يجحد المعلومات ولا يعتر ف بشيء منها فله أن يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية أيضا فإن كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بأن العلم حادث إلى نظر وكسب

المقصد الرابع

في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي أن تلك المذاهب بتأويل الطرائق أربع

المذهب الأول أن الكل ضروري وبه قال ناس من أصحابنا وهو قول الإمام الرازي وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا إذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لأنا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما تتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة

قال الإمام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لأنها إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فإنه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما وإذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الأشعري

وفرقة تمنع ذلك أي توقفه على النظر وهؤلاء إن أرادوا بعدم توقفه أنه أي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا إذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة أو أرادوا به أن العلم الحاصل بعد النظر غير واقع به أي بالنظر أو غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل بخلق الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة وأحترز بذلك عما اختاره الإمام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول إلى القاضي وإمام الحرمين فإنهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير أن يكون النظر علة أو

مولدا وإن أرادوا بعدم توقفه عليه أنه لا يتوقف عليه أصلا أي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كالعاقل من أن علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها
المذهب الثاني في هذه المسألة أن التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه ينقسم إلى ضروري ومكتسب وبه قال الإمام الرازي واختاره في كتبه لوجهين
أحدهما أن المطلوب التصوري إما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناءت على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة أو لا يكون مشعورا به أصلا فلا يطلب أيضا لأن المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول مجهول المطلق لا يمكن توجه النفس نحوه بالطلب نحوه بالضرورة أيضا
وأجيب عن هذا الوجه بأن الحصر أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلا ممنوع لجواز أن يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الإمام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية
والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال لا نسلم أن الوجه المجهول مطلقا أي من جميع الوجوه فإن المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يصور شيء مما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا أو عرضيا له كما يعلم الروح مثلا بأنها شيء به

الحياة والحس والحركة وأن لها حقيقة مخصوصة هذه الأمور المذكورة صفاته فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لنتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وإن لم يبلغ الكنه ومنهم من أثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين أي الوجه المعلوم والوجه المجهول أمرا ثالثا هو المطلوب يقومان أي الوجهان به وهذا القيد أعني قيام الوجهين بالأمر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءا وإطلاق القيام عليه مستبعد جدا إلا أن يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة إليه أي إلى إثبات الأمر الثالث لأنها قد اندفعت بما حققناه مع أن إثباته مخالف للواقع وذلك لأنا إذا أردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ما صدق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا إليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمرا ثالثا وراء الوجهين

فإن قلت قد يطلب مفهوم الإنسان من حيث هو هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الإنسان بوجه من وجوهه

فعلى هذا التقدير الأخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الإنسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه

قلت مفهوم الإنسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا إلا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الأمر الثالث إلزاما للإمام بما ذكره في مسألة المعلوم على الإجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فإنه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه أن هذا المثبت قال في نقد تنزيل الأفكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين

وقال بعض المتأخرين هو المولى شرف الدين المراغي إن هذه الشبهة إذا ردت إلى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزءين وهو من حمليتين هكذا المطلوب التصوري إما مشعور به وإما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك أن هذا الإنتاج إنما يصح إذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير

مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق إذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما
ينافي الآخر فإن الأول ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به
وهذا العكس ينعكس بالمستوى . . . إلى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا أخص من
نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو
مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي . . . إلى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو
أخص من نقيض الأول فينافيه أيضا

وإذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فأجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية
كنفسها بعكس النقيض تارة فإن انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض إلى موجبة كلية كما هو
طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان وأجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى أي نحن نستدل
هكذا التصور إما تصور مشعور به وإما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل
تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحملية الأولى بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا
يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي . . . إلى قولنا بعض ما
ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لأن موضوعه أعم من موضوعها
ألا ترى أن ما ليس تصورا مشعورا به جاز أن لا يكون تصورا أصلا وأن يكون تصورا غير مشعورا به
وقس على ذلك حال الحملية الثانية فإن العكس المستوى لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس
تصوراا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع الحملية الأولى فلا منافاة بينهما

الوجه الثاني من متمسكي الأمام في امتناع كسبية التصور أن يقال الماهية أي المفهوم التصوري إن عرفت وحصلت بالكسب والنظر فإما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه أو ببعضه والأقسام بأسرها باطلة أما الأول فلأنه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لأن معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل إليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة وأما الثاني فلأن جميع الأجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع أجزائها لأنه تعريف للشيء بنفسه والبعض من أجزاء الماهية إن عرفها وإنها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة إلا بمعرفة جميع الأجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد أبطل والخارج أي وعرف الجزء الخارج وهو منه وسيبطل وهذان المحذوران إنما يلزمان معا إذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالأولى أن يقال والبعض إن عرفها فلا بد أن يعرف جزءا منها فذلك الجزء إما نفسه فيكون معرفا لنفسه وإما غيره فيلزم التعريف بالخارج لأن كل جزء خارج عما يقابله من الأجزاء

وأما الثالث فلأن الخارج لا يعرف الماهية إلا إذا كان شاملا لأفرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وأنه دور لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج رياها وتوقف تعريفه إياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وأنه محال لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا وأجاب عنه بعض المتأخرين

يعني صاحب نقد المحصل بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها إذ كل واحد من أجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها

قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فإما معها أي فإما أن يكون تحصل الماهية مع الأجزاء وإذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها فلا تكون جميع الأجزاء جميعا هذا خلف أو دونها أي ويكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها فلا تكون أجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها وإلا ظهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فإما أن يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا أو خارجا عنها فلا يكون أجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الأجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فإن الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام فإن كل إنسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد من الأجزاء جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل أي كل الأجزاء على نفسه لأن كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يجعل هذا نقضا إجماليا كما لا يخفى فإن أراد هذا المجيب بجميع الأجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وإن أراد به الأجزاء المادية فقط لم يكن ما أراده أعني الأجزاء المادية وحدها جميعا

حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه

وقال غيره وهو القاضي الأرموي بجميع تصورات الأجزاء يحصل تصور واحد لجميع الأجزاء ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه أن جميع الأجزاء وإن كانت نفس الماهية بالذات إلا أنهما يتغايران بالاعتبار فإنه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الأجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجمع الأجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالأجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل إلى التصور الواحد المتعلق بجميع الأجزاء إجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك أن المتبادر من هذه العبارة هو أنا إذا تصورنا كل واحد من الأجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الأجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق أن الأجزاء إذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي فتلك الأجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني أن تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا أن ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية أي تصورها وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت إحداهما بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزءين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالإكتساب من تصوري الجزءين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها فالمعرف للماهية مجموع أمور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب

هو جميع تلك الأمور وترتيبها وما أحسن ما قيل حدست تصورات مجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في في الخارج فإنها متقومة بجميع الأجزاء بمعنى أنه ما من جزء من الأجزاء الخارجة إلا وله مدخل في التقويم والكل أي جميع الأجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا أنها تترتب عليه أي على جميع الأجزاء فكما أن جميع الأجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارجا عنها لازم لها كذلك جميع الأجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما أن كل واحد من الأجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الأجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى أيضا لم يرد عليه جزما بل أشار بقوله والحق إلى أشعاره بما ليس حقا وستراه أي الإمام الرازي يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الأشياء بتغيير ما فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا إن كانت أجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وإن كانت غير وجودات فإن لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وإن حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الأمور معروضاته لا أجزاؤه وأنت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا فالأولى أن لا يقيد التركيب بالخارجي إلاا أنه قيده به إشعارا بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب عن الوجود

مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الأشياء في الخارج هذا أي هذا كما ذكرناه أو نختار أنه أي تعريف الماهية ببعض الأجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بأن يكون تصوره ضروريا أو يكون معرفا بغيره إن كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفة لنفسه فما ذكر من أن معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد أن يعرف شيئا من أجزائها وذلك إما نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لأنا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها ألا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه

فإن قلت إذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الإشكال بحذافيره إلى تعريفه به

قلت ويعود إليه أيضا الجواب برمته أو نختار أنه أي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه إياها الاختصاص فإن الخارج إذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصؤره إلى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فإنه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وإن سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل له أي مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وإنه أي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص أي كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الأحياز التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا إلا إجمالا باعتبار شامل لها

فإن قيل الأمور الداخلة أي الأمور التي كل واحد منها داخل في

الماهية وإنما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا لأن الشبهة عامة فيهما كما أن جوابها المذكور بتناولهما أيضا أو الخارجة إن كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل وإلا امتنع التعريف بها أما إذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعا وأما إذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها حينئذ إلى معرف آخر وينقل الكلام إليه فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى ما حصوله ضروري وأما إذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر

قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة وأنه أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله أن الأمور الداخلة أو الخارجة حاصلة إما ضرورة وإما اكتسابا منتهيا إلى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر فإذا جمع الأجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع إنما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الأجزاء وترتيبها وكذا إذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فإنه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الأمور الخارجة المتعددة

فإن قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة

قلت من جوز ذلك فله أن يقول إن المعاني البسيطة الحاصلة قد لا

تكون ملحوظة قصدا فإذا استحضرت ولوحظت قصدا أفادت العلم بالماهية وإن كان ذلك نادرا جدا
المذهب الثالث في هذه المسألة أن ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه إثبات التكليف والعلم به نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري

قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا كما ذهب إليه الأشاعرة أو عقلا كما ذهب إليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف

احتج لهذا المذهب بأنه أي بأن ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرائع والأحكام التكليفية وأنه أي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لأن من لا يعلم هذه الأمور المذكورة من نحو إثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذه الأمور ولا بغيرها وإذا لم يكن التكليف أصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز إجماعا

والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه إجماعا من لا يفهم الخطاب أصلا كالصبي والمجنون أو يفهم ذلك ولكن لم يقل له إنك مكلف كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعا فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه

عليه فلا تكليف على الأول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم أنه مكلف مع أنه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فإنه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه وإلا لم يكن الكفار مكلفين إذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولأن عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولأن العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فإن العلم بوقوع الشيء ظل لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور

المذهب الرابع في هذه المسألة أن الكل نظري سواء كان تصورا أو تصديقا مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية

ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظريا

واحتجوا على مذهبهم بأن الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري أو تصديقي إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

والجواب أن الضروري المقابل للنظري قد تخلو عنه النفس أما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والإحساس وغيرهما أو استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده أي فقد ذلك الموقوف

عليه من الشرط والاستعداد وأما عندنا يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء فإنه قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك إذ إليها المنتهى فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادىء الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلا وأنها تنقسم إلى الوجدانيات وهي التي نجدها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة أي غير معلومة الإشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه وإلى الحسيات أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات وأحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات أي الأوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البديهيات فعلى الإطلاق وأما الحسيات فإذا ثبت الاشتراك في أسبابها أعني فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر

أو حدس أو مشاهدة والناس فيهما فرق أربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول إحديهما دون الأخرى

الفرقة الأولى المعترفون بهما وهم الأكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم إلى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية

الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط أي دون البديهيات وهذا القدح ينسب إلى إفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الإمام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا أشار المصنف إلى تأويله على تقدير صحة النسبة إليهم بقوله ولعلهم أرادوا بقولهم إن الحسيات غير يقينة أي جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الإحساس من أمور تنضم إليه أي إلى الحس فتضطره أي تلجىء تلك الأمور العقل إلى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي أي ما تلك الأمور المتضمة إلى الإحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الإحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وإلا أي وإن لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل فإليها أي إلى الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الأذكياء الأجلاء وإنما قلنا بانتهاء علومهم إليها لأن العلم الإلهي المنسوب إلى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المعلومة

الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب إلى أرسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذة من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبني على الإحساس وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات إنما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول إلى القدح في البديهيات

قالوا لو اعتبر حكم الحس فأما في الكليات أي في القضايا الكلية أو في الجزئيات أي في الأحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل

أما الأول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لأن الحس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض إدراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع أفرادها سيما وقد ذهب المحققون إلى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في أحد الأزمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى جميع الأفراد المتوهمة

الوجود في الخارج أيضا ولا شك أنه لا تعلق للحس بها أي بالأفراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما متناولا إياها والحاصل أن الحكم لا يعطي حكما كليا أصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا

وأما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلأن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في كل معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وإنما قلنا يغلط كثيرا لوجوده

الوجه الأول أنا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا إذا لم تكن بعيدة جدا والسبب فيه أن ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئها إياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالإجاصة وسببه أن رؤية الأشياء على القول الأظهر إنما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم إن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فإن فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلا

ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هذا فإن تلك الخطوط تنعطف وتميل إلى سهم المخروط عند وصولها إلى ذلك الغليظ ثم تصل إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية أكبر منه في الأولى والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الأخيرين فلذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فإن المقدار الواحد إذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الأضلاع فالزاوية التي ضلعها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعها أطول

وبالعكس أي وترى الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق إلى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي أثره فلا يرى أصلا وترى الواحد كثيرا كالقمر إذا نظرنا إليه مع غمز إحدى العينين وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منها بواحدة من العينين فالعصبتان إذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما امتدت تلك الخطوط إلى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين أو نظرنا إلى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الأفق فإنا نراه على التقديرين قمرين أما على التقدير الأول فلما مر وأما على الثاني فلأن الشعاع البصري ينفذ في الهواء إلى قمر السماء وينعكس من سطح الماء إليه أيضا فيرى مرة في السماء بالشعاع وكالأحوال أي الذي يقصد الحول تكلفا فإنه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في

العصبتين أو في إحديهما وأما الأحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس أي ويرى الكثير واحدا كالرحى إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بألوان مختلفة فإنها إذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الألوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدى أولا إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقيا في المشترك عند إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لامتزاج أثريهما ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الألوان بأسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رأتها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب

قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فإن السراب ليس معدوما مطلقا بل هو الشيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج أصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبه إما بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبهة وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه إلا من يعرف تلك الأعمال وكالخط لنزول القطرة فإن القطرة إذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لإدارة الشعلة بسرعة فإنها إذا

أديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين أن البصر إذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها إلى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كما مر ممتدا إما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما أو دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس أي ونرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه أن البصر إذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعدما أدركه في موضع آخر محاذيا لذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فإذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك أبدا لأن الشمس متحركة دائما إما ارتفاعا أو انحطاطا فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصا أو ازديادا فإن قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود أنه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن إحداهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا

وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة إلى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لأجزاء الشط مع تخيله السكون في

نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ونرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى خلافها كالقمر نراه سائرا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه فإن القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق إلى المغرب أبدا فإذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر إياه ونظرنا إليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من أجزاء ذلك الغيم فإذا فرضنا حركة الغيم من المشرق إلى المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزءين قطعة من الغيم فيتخيل أن القمر بحركته إلى المشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة وإذا تحركنا إلى جهة رأيناه أي القمر متحركا إليها إن كان هناك غيم رقيق وسببه أن الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة إلى أجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل أن القمر تحرك إلى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وإن تحرك القمر إلى خلافها كما إذا كان حركتنا نحو المشرق فإن القمر متحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر إنما تنعكس إليه على هيئة أوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بجنك فإذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرفي الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في روية

المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتسحب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتكس تحت سطح الماء وترى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة إذا فرض المرآة كنصف قالب إسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الأشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه إنما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة إلى عرضه إنما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الأمر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وإن نظر إليها بحيث يكون طولها موديا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول إذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا وإذا كانت محدبة يرى ثالثا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية

الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض أن الحس لا يميز بين الأمثال فربما جزم بالاستمرار أي بكون شيء موجودا مستمرا عند تواردها أي توارد الأمثال كما تقوله أهل السنة في الألوان من أنها لا تبقى آنين بل يحدثها الله تعالى حالا فحالا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الأجسام

من أنها أيضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع أن الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة إذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال أي احتمال غلط الحس في الكل أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الأمثال أن الحس وإن تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي أن هناك أمرا واحدا مستمرا

الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم أي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط إذ يجوز أن يكون للإنسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وأن يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما أن النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى فتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالإحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا

يقال ذلك أي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط أصلا لأنا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الأسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن أحكام الحس مما لو ثبت فالبنظر الدقيق إذ كل واحد منها مما يتطرق إليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل إليه أصلا وأنه أي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة أي الضرورة وأيضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الأدلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة إلى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الأمثلة المذكورة ببيان أسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها وأعجب منه أي من العجب الذي أشرنا إليه منع كون الحس حاكما بناه على أن الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته إما الصدق أو الكذب وذلك إنما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الإحساس فقط فليس شيء من الأحكام محسوسا في ذاته نعم إذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن

العقل بواسطة إدراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وإنما كان أعجب لأنه يؤول إلى نزاع لفظي إذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول إذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات أن الحكم في المحسوسات إنما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الأحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الأحكام التي يستقل العقل بها إذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات إيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على أن الحس ليس حاكما فإن أجاب عن النقض بأن البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الأسباب في الأغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لا إثبات الأحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه

الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض أصلا فإنا إذا تأملناه علمنا أنه مركب من أجزاء شفافة لا لون لها وهي الأجزاء المائية الرشية وقولهم سببه أي سبب انا نراه أبيض مداخلة الهواء المضيء بالأشعة الفائضة من الأجرام النيرة للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الأضواء من سطوحها الصغار بعضها إلى بعض فإن الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس إذا أشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه إلى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فإذا كثر الانعكاس بين الأجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الأول أي من قبيل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره وأظهر منه أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك وإنما كان أظهر لأنه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل وأظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فإنه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعا إذ ليس ثمة إلا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون أي ليس شيء منهما بملون وإنما كان أظهر منهما ليس هناك أجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها

والجواب عن شبه هذه الفرقة أن مقتضاه أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على أن حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات أن لا يجزم العقل بحكم كلي أو جزئي بمجرده أي بمجرد الحس والإحساس

به أما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الأفراد وأما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه ونحن نقول به فإن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الإحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فإذا لم توجد تلك الأمور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما لا أن لا يوثق بجزمه أي بجزم العقل بما جزم به من الأحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الإحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق يجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بأن تنضم فيه إلى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعا إذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال

الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط أي لا في الحسيات فإنهم معترفون بها قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها وذلك لأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها فإذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم

بعضها ببعض إيجابا أو سلبا إما ببديهة عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء أو بواسطة كالأكمة فإنه لا يعرف حقائق الألوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم إحساسه بجزئياتها والعنين فإنه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الإحساس شرطا في حصول حكم عقلي أن يكون الإحساس أقوى من التعقل فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه فلا يلزمنا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها أنها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقية لازمها ولهم في ذلك أعني القدح في البديهيات شبه
الشبهة الأولى أجلى البديهيات وأقواها في الجزم قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون أعني الترديد بين النفي والإثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقيني
أما الأول وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها فلأن المعترفين بها أي بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والإثبات وثلاثة أخرى تتوقف تلك الثلاثة عليه الأول من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا الكل أعظم من الجزء وإلا أي وإن لم يكن أعظم منه فالجزء الآخر معتبر في الكل لأنه جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الأول إذ المفروض أن الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والإثبات
الثاني من تلك الثلاثة قولنا الأشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية وإلا أي وإن لم تكن متساوية في الكمية فحقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضا النفي والإثبات

قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضا لكونه في الحقيقة راجعا إلى البحث عن الكم المتصل

الثالث من تلك الثلاث قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وإلا أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك أي كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس بمعتبر إذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعلوما معا

وقيل الأولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا ولما أمكن أن يقال إن كل عاقل يعلم بالبديهة حقية هذه القضايا الثلاث وإن لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية أشار إلى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وإن عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها ألا ترى إلى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان مخالفا لنفسه فإنه إشارة إلى ما قررناه وإن لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي ههنا شيء وهو أن هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب أن تكون أبين من الدعوى

قالوا فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء بأول الأوائل
وأما الثاني أعني كونه غير يقيني فلوجوه أربعة
الوجه الأول أنه أي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه وما يعتبر فيها وأنه لا يتصور أصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضا فلا يكون حاصلا فضلا عن أن يكون يقينيا وإنما قلنا إن تصوره ممتنع إذ كل متصور متميز فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هومفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف أي محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي إلا ثبوته هناك وأنه أي المعدوم ثابت في الذهن فلا خلف في ذلك إذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وأيضا إن كان المعدوم متصورا فالحكم عليه بأنه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره إذ لو لم يكن متصورا أصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لأنا نقول في جواب الأول الكلام في المعدوم مطلقا أي المعدوم في الخارج والذهن معا فإن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع أن يكون له أي

للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه سواء كان في الخارج أو في الذهن لأن الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الآخر معرضة أي للحجة الدالة على أن المعدوم المطلق غير متصور لأصل تلك الحجة وأنها أي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لأنهما قطعيتان وهو أي تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية إحدى حججنا القوادح في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بأن تحقق التعارض إنما يلزم إذ يلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه

الوجه الثاني من تلك الوجوه الأربعة أنه أي قولنا الشيء إما أن يكون أولا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الوجود إذ لولا تميزه عنه لما أمكن بالانفصال بينهماا ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها أي سلب تلك الحقيقة ورفعها فإن كل ماله حقيقة يشير العقل إليها يمكنه رفعها وإلا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله وإلا أي لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود وإذا كان للعقل سلبها عدم خاص لكونه مضافا إلى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو هذا لعدم الخاص قسيم له لأنه رفعه الذي يقابله هذا خلف لأن قسم الشيء أخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد

الوجه الثالث من تلك الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه إما في نفسه فيكون كقولناا السواد إما موجود أولا أي ليس

بموجود وإما لغيره فيكون كقولنا الجسم إما أسود أو لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالأول وهو أن يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد إما موجود أو لا باطل لأنه لا يعقل شيء من طرفيه أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح أما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلأن وجود الشيء إما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فإن ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك وأما غيره وهذا أيضا باطل لوجهين أشار إلى أولهما بقوله فهو أي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود إياه وإلا أي وإن لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام فيه إلى ذلك الوجود فيقال هو إما أن يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم في نفسه إذ لو كان موجودا عاد الكلام إلى الوجود الثالث فإما أن يثبت المدعي أو تتسلسل الوجودات إلى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعي وأيضا لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هذا خلف فإذا ثبت أن الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود وإلا أي إن لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما أو وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم إذ لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد إما موجود أو معدوم

إذ على الأول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والألوان بأن يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البداهة لأنها تحكم بأن هذه الحركات والألوان لا يجوز قيامها إلا بأمور موجودة

وأشار إلى ثانيهما بقوله وأيضا فإنه أي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والوجود وأنه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو أن السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد أن السواد موصوف بالوجود ولا إشكال فيه لأنا ننقل الكلام إلى الموصوفية بالوجود فإن مفهوم الموصوفية بالوجود إما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه وأما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين إلا أن يراد به أن السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم إلى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فإن قيل لا يمتنع التسلسل في الأمور الذهنية لأن البرهان إنما قام على بطلانه في الأمور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تقم بالذهن لم تكن أمرا ذهنيا بل خارجيا

وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجودا خارجيا بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع أن حكم الذهن بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الإلزام الذي ذكرناه أو لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بأن حكم الذهن يجب أن يكون مطابقا لنفس الأمر حتى يكون صادقا لا للخارج فإنه أخص منها وأيضا إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظرفا لوجودها وأما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلأن وجوده إما نفسه فنفيه عنه أي سلب الوجود عن السواد حينئذ تناقض لأنه سلب الشيء عن نفسه أو غيره وهو باطل لوجهين

الوجه الأول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو أي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الأربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلا وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل

والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وأيضا فإنه أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وسنبطله في مسألة أن المعدوم ليس بشيء إذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم

قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن أن يكون ذلك التصديق بديهيا

والوجه الثالث وهو أن يكون الترديد في قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم إما أسود أو لا باطل أيضا لأن الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لأنه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولأن المحمول إذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب أن يكون المعنى أن الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لأن الموصوفية ليست عدمية لأنه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر وهي أي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فإن المعدومات لا تتصف بالألوان والحركات فالموصوفية ثبوتية وإلا ارتفع النقيضان أعني الموصوفية واللاموصوفية إذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية وإلا أي وإن كانت الموصوفية وجودية فإما نفسهما أي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءا لهما أو غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلهما حينئذ موصوفية بها أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام إلى الموصوفية الثانية فإنها تكون أيضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فتتسلسل الموصوفيات إلى ما لا يتناهى وهو باطل وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون حينئذ للجزء

الثبوتي من قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا فإذا الحق منه هو السلب أبدا وأنتم لا تقولون به أي بتعين الحقية في الجزء السلبي
الوجه الرابع من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيات ليس بيقيني أن يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما أي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني وإذ أثبتها قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم ونفاها الأكثرون وادعوا أن البديهة شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فأحد الفريقين أشتبه عليه البديهي وغيره فإن الانحصار فيهما إن كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الأولى البديهي بغيره وإلا فقد اشتبه على الأكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره أيضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار إلى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب أن المتصور مفهوم المعدوم وذلك لأن المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على أنه تركيب تقييدي لا أي ليس مفهوم المعدوم أن ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الأمر وإلا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في

نفس الأمر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل وهو أي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما عليه بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الأولين وتوضيحه أن يقال إن أردتم بما ذكرتم في الوجه الأول من أن أجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم أنه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وإن أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم حينئذ أن يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه إنما المستحيل أن يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وإن أردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من أن أجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود أنه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم أن يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وإن أردتم به أنه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضا إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث أنه عدم خاص قسيما منه والحمل أي حمل الموجود على السواد إنما صح للتغاير مفهوما فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية أي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الإفادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الإثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الأول الذي هو طرف الثبوت من الترديد الأول من الوجه الثالث أعني قوله وأيضا فإنه حكم بوحدة الإثنين وترك جواب الدليل الأول في هذا الشق أعني قوله فهو في نفسه معدوم اعتمادا على ما سيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون

الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضا دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك ومما مر في جواب الأولين من الأربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضا وحاصله أن يقال الموصوفية ونحوها من الأمور الاعتبارية كالإمكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه أعني اللاإمتناع إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما إنما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستفاد أنت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتسلق به أي بذلك التحقيق الذي زيد لك إلى الجواب التفصيلي فيما أجبنا عنه إجمالا وفيما تركنا جوابه أيضا
الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط أنا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالأوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم وطمأنينة العقل مع أن العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها أي من العاديات المجزوم بها أن هذا الشيخ الذي رأيناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا أب وأم بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع

الصبي أي تحرك ونشأ إلى أن شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها أن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه أناسا فضلاء محققين في العلوم الإلهية والهندسية ولا أحجاره أي ولم تنقلب أحجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دهنا وعسلا وأن ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من ألف من ومنها أن المجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم إذا تأملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجدها مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال أي احتمال الخطأ قائما في الكل أي في كل هذه القضايا باتفاق العقلاء أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل أي كل الأشياء عندهم إلى القادر المختار فلعله أوجب أي أثبت وأوجد باختياره شيئا من ذلك أي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الأمور المستبعدة التي لم تجر بها عادته للإمكان فإن هذه الأمور المستبعدة جدا ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة وأما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الأرضية عندهم إلى الأوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل أي وضع غريب فلكي لم يقع فيما مضى من الزمان مثله أو وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الأمثال إلا في ألوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الأمر العجيب وأيضا إنما فصل هذه القضايا السابقة لأن المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها أعني تبديل صورة الملك فأنا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل وأنتم يا أهل الملة تجوزونه أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل إذ نقلتم أنه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي وكان له أخرى دوي كدوي الذباب

والجواب أن الإمكان أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع أي وقوع تلك الأمور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك أصلا كما في بعض المحسوسات فإنا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا تتطرق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم

الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط أن يقال للأمزجة والعادات تأثير في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الإيلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك نرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بأكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان أو باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيته يجزم بصحته وإن كان باطلا وبطلان ما يخالفه وإن كان حقا فجاز أن يكون الجزم من بديهة العقل في الكل أي كل ما حكمت به لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة من الأمزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الأمزجة والعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الأمور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة لأنا نقول لا نسلم إمكان فرض الخلو عن جميع الأمزجة والعادات إذ قد لا نشعر ببعض من الهيآت المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم إمكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الأمر ألا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة

مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها

والجواب أنه أي ما ذكرتم من تأثير الأمزجة والعادات في الاعتقاديات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا لا يدل على جواز كون الكل أي جميع القضايا البديهية كذلك أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل أعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للأمزجة أو العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للأحكام الديهية فقط قولهم مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث تعجز عن القدح فيهما وما هو أي العجز عن القدح فيهما إلا للجزم بمقدماتهما مع أن إحديهما أي إحدى تلك المقدمات وهي الأمور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعا وإلا أي وإن لم تكن إحداها خطأ بل كانت بأسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين حينئذ وإذا كانت إحداهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها

فإن قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما فإن ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب أي قرب

قلنا نحن لا ندعي العجز عن القدح دائما بل بالإطلاق فحين العجز ولو أنا نجزم لما لا يجوز الجزم به وأنه أي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن أحكام البديهة

والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية أن البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدهما أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك

الحكم وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما إما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها
الشبهة الخامسة لهم أنا نجزم بصحة دليل آونة أي أزمنة متطاولة ونجزم لأجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطأه ظهورا لا تبقى معه فيه شبهة ولذلك ننقل المذاهب المتنافية وأدلتها المتخالفة إذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها
الشبهة السادسة لهم أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها أي البداهة في تلك القضايا وهو أي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وإنكارها يوجب الاشتباه في البديهيات بأسرها ورفع الأمان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على إحدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها أي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها
الأولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا يحكم بذلك بديهة العقل وأنكره الأشاعرة والحكماء واتفقوا على أنها ليست من القضايا الأولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة
الثانية لهم أيضا فإنهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لأفعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي وهما أي الأشاعرة والحكماء منعاه أي كذبا هذا الحكم وعارضاه أي قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة أخرى في أنه لا بد له

أي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن حركته يمنة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور إحديهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى فهو أي فذلك المرجح من خارج أي لا يكون صادرا عن العبد وإلا تسلسل ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح أمر واجب هو إرادته تعالى إما بغير واسطة وإما بوسائط فإن استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار

الثالثة للحكماء والمعتزلة أيضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية أعمى الصين في ظلمة الليل ببقعة الأندلس ويمتنع أيضا بالبديهة رؤية مالا يكون مقابلا للرائي أو في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها في حكم المقابل وجوزه أي ما ذكر من الرؤيتين الأشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا

الرابعة للكل أي لجمهور الناس حتى العوام فإنهم قالوا الأعراض كالألوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل وأنكره أي بقاء الأعراض الأشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا أنها متجددة آنا فآنا إما بإعادة المعدوم وإما بتعاقب الأمثال

الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود إما مقارن للعالم أو مباين له فإن البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وأنكره الموحدون عن آخرهم أي اتفقوا على إنكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن أن يكون العلم به بديهيا وقالوا إنه حكم وهمي

السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الأجسام أي انتهاء كل واحد منها إلى ملأ أو خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الأحكام الوهمية الكاذبة

السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه إلا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها

الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء إلا عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الأشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلا

التاسعة لهم أيضا قالوا الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فإنه يجوز أن يرجح أحد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه إليه

العاشرة للمتكلمين قالوا الإنسان محل لألمه ولذته أي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو أي ذلك الجسم الذي حلت فيه تلك القوى آلة له أي للإنسان وليس هو ذات الإنسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الإنسان بنفسه وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الإنسان بل قواها

الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فإنها الإنسان بالحقيقة
الحادية عشرة للأشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم أو معدوم وجوزه المعتزلة توليدا
وجوابهما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردها الإمام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الأولية فيها سلمنا ولكن الأولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الأوليات وقد أجيب عنها أي عن الشبهة الأخيرة أعني السادسة بأن الجازم بها أي بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل وهي أي بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على أحكامها إذ تحكم بما ينتج نقائضها أي نقائض الأحكام الصادرة عنها فإنها تحكم بأن الميت جماد وأن الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فإنها صادقة قطعا وقد يقال أراد أن بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جزمت بها
قلنا فيتوقف الجزم بها أي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل

الذي يظهر به كذب بديهة الوهم إذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور أي يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وأيضا إذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها إذ لو جزمت به أيضا لكانت تلك القضية من الأحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي مالم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه أي مالم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبه الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي إما بديهيات أو نظريات مستندة إلى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في أنفسها ورد بأنا لم نقصد بإيراد الشبه إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم أنهم أي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم إن أجبتم عنها أي عن هذه الشبه فقد التزمتم أن البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها إلا بالجواب عنها أي عن هذه الشبه وأنه أي الجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق وهو أي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لأجل الضرورة هو المراد من إيراد تلك الشبه وأيضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية وإن كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي على نفسه وإن لم تجيبوا عنها أي عن الشبه تمت ونفت الجزم بالبديهيات

وأجيب عن ذلك بأنا لا نشتغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها

فاسدة قطعا وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لإظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات إلى ذلك الجواب فإنه جازم بها مع قطع النظر عنه
الفرقة الرابعة المنكرون لهما أي للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما أي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان أصله المنحصر فيهما ولا طريق إلى العلم غيرهما أي غير الضرورة والنظر وأمثلهم أي أفضل السوفسطائية اللاأدرية القائلون بالتوقف فإنهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فإذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فيتناقض بنفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فأنا شاك في بطلان تلك الأمور ووجوب التوقف وشاك أيضا في أني شاك وهلم جرا فلا ينتهي في الحال إلى قطع شيء أصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى

بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا وإنما نشأ مذهبهم هذا من الإشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من أن يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاته أو لا يتناهى وهو أيضا باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم أنكم جزمتم بانتفاء الأحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه

ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ولا استحالة فيه إذ ليس في نفس الأمر شيء بحق واحتجوا على ذلك بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات وذلك مما لا يخفى فساده فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون إلى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فإن سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم أي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة أي محتاجة إلى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان

المعتبران في المناظرة فالاشتغال به أي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم إن أجبتم عنها . . الخ بل الطريق معهم في إلزامهم ودفع إنكارهم أن تعد عليهم أمور لا بد لهم من الإعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في إنكار الأشياء كلها مثل أنك هل تميز بين الألم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فإن أبوا إلا الإصرار على الإنكار أوجعوا ضربا وأصلوا نارا أو يعترفوا أي إلى أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات

قال ناقد المحصل والحق أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا إلى شيء منها إذا لاح لهم في بادئ رأيهم

المرصد الخامس في النظر

إذ به يحصل المطلوب الذي هو إثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد

المقصد الأول

في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة أربعة

السؤال الأول إن الظن ينقسم إلى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال لا يطلبه عاقل فإذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا ويمكن أن يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك

قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فإن المقصود الأصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقا طلب الأخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل

السؤال الثاني غلبة الظن غير أصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه أي عن تعريف القاضي ما يطلب له أصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا

الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكأنه قيل أو غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته وقد أجاب عنه الآمدي بأن له أي النظر خاصتين إفادة أصل الظن وإفادة غلبته بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا إلى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر إحداهما يعني إحدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل أي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر إذ يوجب جوابه هذا جواز القناعة بقوله يطلب به علم فإن إفادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لأفراده فلا يكون جامعا إذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء بإحدى الخاصتين أو الخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة

السؤال الثالث التحديد إنما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لأقسامه فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر

قلنا هذا تعريف رسمي والانقسام إليهما أي إلى هذين القسمين خاصة له أي للنظر مميزة إياه فيما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال لفظة أو للترديد وهو أي الترديد للإبهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه أي كون أوفى الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم أي أيا كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله أن المراد بأو أن قسما من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة

المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بأو أن الحد إما هذا وإما ذاك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد

السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة إليه إذ باقي الحد مغن عنه فإنه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن

والجواب أن المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات تسمى فكرا وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب

قال إمام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال إن الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه أن أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب

قال الآمدي لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى لأن بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لأن المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه وله أي للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه أي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم أرباب التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر وعليه إشكالان

أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها نزرا قليلا خداجا ناقصا كما قال ابن سينا لا يشفي غليلا لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أجيب أيضا بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لأنهما بحسب مفهوميهما

أعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما إليه إلا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود أما الأول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا إلا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب إلى المبدأ الذي هو معنى بسيط مستلزم للإنتقال إلى المطلوب من غير حاجة إلى قرينة رلا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضا للصناعة وللاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا إليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سيناء ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر إلى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور

وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا الصحيح منه فقط وإلا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب أيضا أن يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قوله بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضا بل هي مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الأعم إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونه مستدركا نعم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات

ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع أقسامه

في التصورات والتصديقات بلا إشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا وأما من يراه أي النظر مجرد التوجه إلى المطلوب الإدراكي بناء على أن المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا إلى ذلك المطلوب أفاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار كذلك الإدراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لاشبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضا في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه أكمل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم إلى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد أيضا أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو

المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الأولى بل الأكثر أن ينتقل أولا من المطالب إلى المبادئ ثم منها إلى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه إلى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضا أن الإمام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات

المقصد الثاني

إنه أي النظر ينقسم إلى صحيح وهوالذي يؤدي إلى المطلوب وفاسد يقابله أي لا يؤدي إلى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو أنه ترتيب العلوم بحيث يؤدي إلى هيئة مخصوصة للتأدي إلى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي منزلة الصورة له فإذا اتصفت كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته إلى المطلوب وإلا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فتكون جوابا لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته

أي صحة النظر بمعنى تأديته إلى المطلوب بصحة المادة أي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعا أو ظنا أو تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات والأدلة معا أي بسبب هاتين الصحتين مجتمعين وفساده بفسادهما معا أو فساد أحديهما فقط ومنهم من قسمه أي النظر إلى الجلي والخفي وهذا بعيد لأن النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفاتت البيان فلذلك حققه فقال وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء بوجهين

أحدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فإن الأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فإن الشكل الأول لا يحتاج في ذلك إلى وسط وغيره يحتاج إلى وسط أقل أو أكثر

وثانيهما بحسب المادة فإن المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة

وأكثر وذلك بأن لأن لا يكون المطلوب مستندا ابتداء إلى مقدمات ضرورية بل ينتهي إليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة وأقل وذلك بأن يستند إلى الضروريات مثلا بواسطة واحدة أو ستند إليها ابتداء مع تفاوتها أي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وإن كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وأنت خبير بأن الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضا فإن أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية إلى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فإن أريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل أو المعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذاك نظر خفي وإن أريد بجلاء النظر وخفائه غيره أي غير ما ذكرنا فلا ثبت له أي لا دليل له يدل على ثبوته

المقصد الثالث

النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور وأما إفادته للظن فقد قيل إنها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فقال الإمام الرازي قد يفيد أي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية

قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو أي هذا المدعى الجزئي وإن سهل بيانه فإن قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج إلى مؤثر يفيدنا العلم بأن هذا محتاج إلى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لأن المقصود الأصلي من إثبات كون الظن الصحيح مفيدا للعلم أن يستدل به على أن الأنظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بأن يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم وإذا

كان المدعى الذي أثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود إذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله إلا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا

وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فإنه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم أي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له أي للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فإن قلت الأنظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فإن المقصد الأصلي هو الأنظار التصديقية لأن حالها في الإفادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعي أنه يفضي إلى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فإنا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الأول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس إليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه إلى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما

ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم هذا أي كون النظر الصحيح مفيدا له إن كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج

عليه أو نظريا محتاجا إليه وهما باطلان أما الأول يعني كونه ضروريا فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء أصلا خصوصا إذا كان الضروري أوليا وهذا أي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولأنا نجد بينه أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلووما ببديهة العقل ونجزم بأنه أي كون النظر مفيداا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك أي كونه دونه في القوة إلا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وأنه أي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا وأما الثاني يعني كونه نظريا فلإنه إثبات للنظر بالنظر إذ يحتاج على تقدير كونه نظريا إلى نظر يفيد العلم به فيلزم إثبات الشيء بنفسه وأنه تناقض لاستلزامه كون السيء معلوما حينما ليس معلوما

فإن قيل هذه الشبهة إنما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به

قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لأن المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الإمام الرازي أنه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه

قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز اختلافهم فيه وقد أنكر قوم من العقلاء البديهيات رأسا كما

عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا إنما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه أدنى منه في القوة إنما هو لاحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت إما للإلف والاستئناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه أو لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك أن التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم إمام الحرمين إنه نظري ولا تناقض في إثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الإمام الرازي في النهاية فقال إن إثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ليمكن إثباته به وذلك يستلزم أن يعلم حينما لا يعلم وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب أن لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب أن يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه وإثباته معا بخلاف إثبات الشيء بنفسه إذ لا تناقض فيه أصلا فظهر أن إثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص إلا في دعوى الضرورة كما لخصناها

والجواب أنه أي إمام الحرمين إنما يمنع كون إثبات كون النظر بالنظر إثباتا للشيء بنفسه لا أنه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الإنكار وتحقيقه أي تحقيق ما ذكرناه من أن إثبات النظر بالنظر ليس إثباتا للشيء بنفسه وإن أوهمته العبارة أنا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فإنه يفيده أو المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بمشخصه أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من أفراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا

ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فإذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلإمتناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان إذا نظرنا فيهما أفاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم إن حكمنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصومهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أو لا فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد تكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإفادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية أو المهملة بل تكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية فإن الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا ما كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من

حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه

فإن قلت لا شك أن الكلية مشتملة على أحكام الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه

قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث أنه فرد من أفراد موضوع الكلية فالأول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلا واعلم أن ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لأن لزوم إثبات الشيء بنفسه إنما يظهر في إثبات الكلية بالنظر وأما إثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بأن النظر قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء إلى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت أن إثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم إثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الإمام الرازي فكن على بصيرة ثم عورضت هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم إن كان ضروريا لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء وهذا لا يمنع إذ لا يتصور إنكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف إنكار أقلهم إياه فإنه جائز كما مر وإن كان نظريا لزم إثباته بنظر خاص يفيد العلم به وأنه تناقض صريح لأن المدعى سالبة كلية قد أثبتت بموجبة جزئية مناقضة إياها وهذه المعارضة إنما تتم إذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية إذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله أن يختار أن هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الإفادة فلا

نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم شبهة واحدة للمنكرين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وأن ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية أعني السمنية ألا ترى إلى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد وإلى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة إليهم فإن كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومراد الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق أفردها عن الشبه الأخر

الطائفة الأولى من أنكر إفادته للعلم مطلقا أي زعم أنه لا يفيده أصلا لا في الإلهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة إلى سومنات وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس ولهم شبه

الشبهة الأولى العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق إن كان ضروريا لم يظهر خطأه لامتناع الخطأ في الضروريات والتالي باطل إذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن علما وحقا ولذلك تنقل المذاهب ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وأنت تعلم أن هذا منقوض بأحكام الحس فإنها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وإن كان نظريا احتاج إلى نظر آخر لأن

المستفاد من النظر الأول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها ويتسلسل إذ ننقل الكلام إلى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا إلى ما لا نهاية له فإن قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وأن كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية

قلنا نختار أنه ضروري وإن كان حصوله عقيب النظر إذ قد عرفت أن بعض الضروريات إنما تحصل عقيبه كالعلم بأن لنا لذة من ذلك النظر أو ألما أوغما أو فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وأنه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطأه أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع إنما وقع فيه أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان أو فاسدا ويمكن أن يجاب أيضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة أو المهملة ويكون العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهي كما مر ومن اختار أنه نظري وقال لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد أيضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة إلى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري

الشبهة الثانية المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معا لأنا متى توجهنا إلى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه إلى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم إذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بإفادة النظر للظن إذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الأولى والسابقة فإن الظن ضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف

العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة إلى ظن آخر قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فإنهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم أي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بأن طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في إحديهما لا يجامع الحكم في الأخرى دفعة ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الإنتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول إحديهما عقيب الأخرى بلا فصل إذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه إلى مقدمة غير العلم بها بل هو أي الت وجه إليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين أي التوجهين إلى المقدمتين وملاحظتيهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل أن التفات النفس إلى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحديهما قصدا وتتوجه بالقصد إلى الأخرى عقيب الأولى بلا فصل فيحضران معا وإن لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج إليه في الإنتاج وتوضيح هذا الجواب أنك إذا حدقت نظرك إلى زيد وحده ثم حدقته كذلك إلى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك إلى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك إذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا إلى ملاحظة مقدمة أخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والأولى تبعا فقد اجتمع العلمان وإن لم يجتمع التوجهان

الشبهة الثالثة النظر لو أفاد العلم وأعلم أن ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم إذ معه أي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لأن الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فإذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النشر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا وإلا لم يقع المعارض أي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج إلى نظر آخر يفيده وهو أي ذلك النظر الآخر أيضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم أيضا أن ما أفاده علم وحق إلا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج إلى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على أنظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما أن العلم بأن النتيجة حقة أي بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر الحاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لأن العلم الأول يتوقف عليه ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فإنه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه إذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بأنها حقة جزما بديهيا لا يتوقف إلا على تصور طرفيه وكذلك إذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعا ألا ترى إلى قوله المعارض في نفس الأمر ضروري أي يعلم

بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر
الشبهة الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم بالمنظور فيه أو لا والأول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له أي للنظر لأن عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا أو إعدادا أو توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فإذا تم النظر حصل العلم كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى أنه يعني النظر علة موجبة له أي للعلم بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرط له أي للنظر
الشبهة الخامسة المطلوب إما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل أو لا فإذا حصل لم يعرف أنه المطلوب فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا فإنا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة أو انتفائها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف أنه المطلوب وإنما خص الجواب بالمطلوب التصديق لأن المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما أشرنا إليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والآتية
الشبهة السادسة أن دلالة الدليل أي إفادة النظر فيه العلم

بالمدلول إن توقفت على العلم بدلالته عليه أي على ذلك المدلول لزم الدور لأن العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وإفادة النظر إياه على الآخر وإلا أي وإن لم تتوقف إفادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وإن لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وأنه باطل لأن الدليل إذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا تتوقف إفادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا موصولا بالفعل إلى العلم بالمدلول فإنه أي وجه الدلالة الأمر الذي بحسبه ولأجله ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالا بالفعل على المدلول أمراضا في مقيس إلى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وإفادته أي إفادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه الدلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الإمكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به إفادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالته عليه بالفعل فمتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده أي بعد النظر إما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به أي بذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه

حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وأنه أي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الإجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى أو لا يجب فيجوز حينئذ انفكاكه عنه عن النظر فلا تكون إفادته إياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا

قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف إنما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الإجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالأولى في الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري إلا في المقدورية وما يتبعها فإن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد ما يناقض الضروري إذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فإذا أوجب تصورهما حكما إيجابيا لم يمكنه بعد تصورهما أن يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لأن موجبه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وأيضا إن سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور إنما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين

الأفعال وتقبيحها ولا يلزمنا فإن جميع الأفعال حسنة بالنسبة إلى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا
الشبهة الثامنة لو أفاد النظر العلم فإما أن يكون ذلك معه أو بعده والأول باطل إذ لا يجتمعان لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذلك الثاني باطل أيضا لجواز طرو ضد للعلم بعده أي بعد النظر بلا مهلة كنوم أو موت أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده

قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أومأنا إليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له

الشبهة التاسعة لو أفاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لأنا إذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه أي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه إما ثبوت الصانع في نفس الأمر أو العلم وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع لأن انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فإنه تعالى بتسحيل عليه العدم أوجد العالم أو لم يوجد وأما الثاني فلأنه يلزم حينئذ أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلا إذ المفروض أن موجبه اللازم له هو العلم فإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضا باطل لأن الأدلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا

قلنا إنه أي الدليل الذي نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع

أي يستلزمه من غير أن يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم أو يوجب العلم به أي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالإمكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه

الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا مستندا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا إلى شبهة أو تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا إلى شبهة لا علما مستندا إلى موجب حقيقي

قلنا هذا الذي ذكرتم إنما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهة أن اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الإشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس إليه دون الجهل فإن ذلك التميز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لأن حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر وأيضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون إليها على سبيل الاطمئنان التام

وقيل للمعتزلة أن يتخلصوا عنه بأن المتماثلات تختلف بالعوارض فإذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه

الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا إنه أي النظر يفيد

العلم في الهندسيات والحسابيات لأنها علوم قريبة من الأفهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الإلهيات فإنها بعيدة عن الأذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق بذاته تعالى وصفاته وأفعاله واحتجوا على ذلك بوجهين
الأول الحقائق الإلهية من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر إما لأنه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب إليه جمع وإما لأنه إما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الإلهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق أيضا قلنا لا نسلم أنها لا تتصور بحقائقها قطعا لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه إلى كنه حقائقها فإنه غير ممتنع وإن لم يكن الانتقال من اللازم إلى كنه الملزوم أمرا كليا وان سلم أنها لا تتصور بالكنه أصلا فيكفي للتصديق اليقيني تصورها يعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكر تموه يلزمكم في الظن لأنه أيضا تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلا في الإلهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني أقرب الأشياء إلى الإنسان وأولاها بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله هويته التي يشير إليها بقوله أنا وإنها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فإنه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضا أو جوهرا مجردا أو

منقسما أو غير منقسم إلى غير ذلك من صفاتها إذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الأقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الأقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالا متناقضة وإذا كان أقرب الأشياء إليه كذلك أي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بأبعدها عنه وإفادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى لا من القياس الفقهي كما ترى

قلنا لا نسلم أن هوية الإنسان غير معلومة له أصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل إلا على العسر أي على عسر معرفتها وإما الامتناع أي امتناع معرفتها أو عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الأنظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ولا نزاع فيه

الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا إلى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين

الأول صدق المعلم ولا بد منه إن علم بقوله أي أخباره بصدقه في أقواله لزم الدور لأن إخباره هذا إنما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الإخبار وإن علم

صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم وأجيب عن هذا الوجه بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية
الوجه الثاني لو لم يكن العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها إلى معلم آخر ويتسلسل وأجيب عنه بأنه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره أو ينتهي إلى الوحي أي أن سلم احتياجه إلى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء إلى النبي الذي يعلم الأشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فإن من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الأقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل إلا بمعلم مكابرة صريحة نعم إذا كان هناك معلم كان الأمر أسهل وهذا المعتمد إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم بلا معلم في معرفة الله تعالى وأما من قال إنه يفيده فإن مقدمات إثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الإيمان في الدنيا كالمأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به الإيمان ألا ترى إلى قوله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله مع أن كثيرا

منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليه إجماع من قبلهم من هذه الأمة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة متكثرة في معرض الهداية إلى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على أن التعلم غير محتاج إليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم لهم أي للملاحدة وجهان

الأول أنه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الأمر كذلك بل كان العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة

قلنا ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فإن المفيد للعلم عندنا إنما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم

الثاني نرى الناس محتاجين إلى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بأدنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن العلم فكيف لا يحتاجون إليه في العلوم العويصة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع مع أن المطلوب فيها اليقين

قلنا الاحتياج إلى المعلم بمعنى العسر أي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه وأما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم

المقصد الرابع

في كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي يعتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة

الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه أي حصول العلم

عقيب النظر بالعادة وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة وعلى أنه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى مؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثري فيكون عاديا

الثاني مذهب المعتزلة أنه أي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته أي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في

إبطال قاعدة التوليد واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر إلزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم إتفاقا فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك إذ لا فرق بينهما فيما يعود إلى استلزام العلم بالمنظور فيه وأجابوا أي المعتزلة بأنا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فإنه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضا من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية إذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فإن صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لأن العلة غير مشتركة وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو التوليد والتزمنا التوليد ثمة أي في التذكر فإن أبا هاشم صرح بأن التذكر السانح للذهن بلا مقصد من العبد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل أنه أي قياس الأصحاب قياس مركب يعني مركب الأصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الأصل فإنه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فإن صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وإن لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده

وأيضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الأصحاب بالفرق قالوا التذكر إنما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد

التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال
الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الإعداد فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه أي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن إعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا أي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي وهو أنه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبة عقلا غير متولد منه قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وإمام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي أما وجوبه عقلا فلأنا نعلم ضرورة وبديهة أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والأقيسة إذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج إليه من بياناتها وإما أنه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث إلى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع إلى الله ابتداء وكونه قادرا مختارا وأنه ومع القول بأنه لا يجب على الله شيء إذ لا وجوب عن الله كما تزعمه الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار ولا وجوب عليه أيضا كما تزعمه المعتزلة وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وإن كان الكل واقعا بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال

عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعله بايجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه

المقصد الخامس

شرط النظر إما مطلقا سواء أكان صحيحا أو فاسدا فبعد الحياة أمران

الأول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره

الثاني عدمي وهو عدم ضده أي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد الإدراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به أعني الجزم به على خلاف ما هو عليه إذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه أما صاحب الأول فلامتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلأنه جازم بكونه عالما وذلك

يمنعه من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل وإما لأنه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم

فإن قلت إن كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر إذ يلزم حينئذ اجتماع المتناقيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو أي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما إذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة فإنه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطا له وأما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فأمران

الأول أن يكون النظر في الدليل وستعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به

الثاني أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل إلى المدلول كالحدوث أو الإمكان للعالم فإن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل إلى المطلوب لأنه بهذا الاعتبار أجنبي منقطع التعلق عنه كما إذا نظر في العالم باعتبار صغره أو كبره وطوله أو قصره

المقصد السادس

النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل تحصيلها واجب إجماعا منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة إجماعا من الأمة واختلف في طريق ثبوته أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند أصحابنا

السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلهم في إثبات وجوب النظر المؤدي إلى المعرفة مسلكان
الأول الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والأرض
وقوله تعالى فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها فقد أمر بالنظر في دليل الصانع
وصفاته والأمر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل إن في خلق السموات والأرض واختلاف
الليل والنهار لآيات لأولي الألباب
قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لاكها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه ولم يتفكر فيها
فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب إذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك
لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الأمر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الآحاد
والمسلك الثاني وهو المعتمد في إثبات وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا من
المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله لكنه ظني لما عرفت من
احتمال صيغة الأمر غير الوجوب ولأن العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد
من غير نظر كما ذكره الإمام الرازي وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو
واجب كوجوبه وعليه إشكالات

الأول أن وجوب المعرفة يتوقف على إمكانها وليس إمكانها باعتبار كونها ضرورية لأن الإنسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا إمكان معرفة الله تعالى فرع إفادة النظر العلم مطلقا أي في الجملة وفي الإلهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الإشكال عليه أي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر أيضا الجواب عنه أي عن ذلك الإشكال

الثاني أنا وإن سلمنا إمكان معرفته تعالى لكن لا نسلم إمكان وجوبها شرعا لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن إذ إيجاب المعرفة إما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل أي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع أو لغيره وهو تكليف الغافل فإن من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضا باطل

قلنا المقدمة الثانية القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا - ممنوعة إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق كما مر من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف

الثالث سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم أجمعت الأمة على ذلك قلنا لا يمكن الإجماع منهم على وجوبها عادة كعلى أي كالإجماع منهم على أكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد

قلنا يجوز الإجماع منهم فيما يوجد فيه أمر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله من توفر الدواعي إلى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجتمع عليه وما ذكرتم من الإجماع على طعام واحد أو كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية إلى عدم الاتفاق فيه

الرابع الإجماع إن ثبت في نفسه امتنع نقله إلينا فلا يصح أن يتمسك به وإنما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها فلا يعرفون بأعيانهم فكيف تعرف أقوالهم وجواز خفاء واحد إما لخموله أو لوقوعه في بلاد الكفار أسيرا وجواز كذبه في قوله إن الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية إلى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به وجواز رجوعه عن حكم أفتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها وأيضا نقل الإجماع بطريقة التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات

قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الإجماع عليه بطريق التواتر كالأركان الإسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني

الخامس وإن سلم نقله بعد تسليم إمكانه وإمكان نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل - أي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطأ على كل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولأن انضمام الخطأ الصادر من أحدهم على انفراده إلى الخطأ الصادر من واحد آخر وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على خطأ

قلنا كون الإجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فإن كل واحد من الإنسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالأدلة من عصمة الأمة

السادس منع وقوع الإجماع عليه على وجوب المعرفة بل الإجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي وأهل سائر الأعصار إلى عصرنا هذا العوام على إيمانهم وهم الأكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار على الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا إذ غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بإيمانهم

قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالا كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير أقسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته أي غاية ما في الباب أنهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك أو ندعي نه أي العرفان التفصيلي

واجب لكنه فرض كفاية فإن الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضا والحاصل أن المعرفة على وجهين

أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على إيمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الأعصار

السابع سلمنا إنعقاد الإجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالإلهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فإنهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم إليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم أو التعليم كما تقول به الملاحدة أو التصفية كما تقول به الصوفية فإنهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه إلى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم

قلنا كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر فإن القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الإمام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الإبصار إلا بهما كذلك لا تحصل المعرفة إلا بمجموعهما والإلهام

على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره فيكون باطلا إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر أو قلنا المراد أنه لا مقدور لنا من طريق المعرفة إلا بالنظر فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا أو قلنا نخصه أي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له إليها إلا بالنظر وذلك بأن لا يكون متمكنا إلا منه كجمهور الناس إذ من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته لم يجب النظر عليه

الثامن سلمنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر إذ الدليل الذي بنيتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا

قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب إلا به مقدورة والوجوب ههنا أي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فإن العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة أو الشك عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارنا للشك وإذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجوب مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة

والحج إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضا يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك

فإن قلت إذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها

قلت وجوبها مطلق بالقياس إلى النظر وإن كان مقيدا بالقياس إلى ما ذكرنا فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالإضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجوب العقل وإن لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك

التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب شرعا لأن الوجوب الشرعي إما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بإيجاب السبب المستلزم إياها فإيجابها إيجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للإزهاق وهو ضرب السيف قطعا أي هو أمر بذلك المقدور يقينا إذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزما إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تتعلق إلا بها لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالمسبب كان تكليفا بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تتعلق

بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإن الواجب ههنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بأنه أي العبد لو كان مأمورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه وإلا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف إذ المحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من إيجابها وعدم إيجابها

فإن قلت إذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فإذا تركها فإن لم يبق وجوب والواجب لم يكن واجبا مطلقا وإن بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة

قلت هذا بعينه جاز فيما إذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها إذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الإشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام

العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا أحدها أنه أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به أي بالنظر فيما ذكر ولو

كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو أنه قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد أي مردود جدا

قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه أي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها إلى العقائد الدينية وإثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم ألا ترى إلى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا

وقوله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله

وقوله تعالى أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة إلى آخر السورة

فإنه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الإنسان وأشار إلى شبهة المنكرين

للإعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى قل يحييها الذي أنشأها أول مرة

وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الإعادة حيث قالوا إن الإعادة مثل الإيجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادرا على الإيجاد كان قادرا على الإعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين

أحدهما اختلاط أجزاء الأبدان والأعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الأعضاء حتى يتصور الإعادة

والثاني أن الأجزاء الرميمة يابسة جدا مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الأبدان والأعضاء وإلى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة أولى لأن المضادة ههنا أقل من ذلك ثم إن لمنكري الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والأرض لزمه إن يسلم كونه قادرا على إعدامها فإن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الأوقات وأن يسلم كونه قادرا على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله

قال في نهاية العقول إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته

وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن تحصى فكيف يقال إن الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم إنهم يعني الصحابة لم يدونوه أي علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الأمور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب كما بالغنا فيه وذلك أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى أن يعرض لهم من شك أو شبهة كل حين من الأحيان مع متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الأحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك أي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وأبوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها أي في أقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع وهو أن يجمع بين الأصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضا قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة هذا إشارة إلى أن قوله نعم الخ منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير

الجواب أنك إن ادعيت أن النبي وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية

وثانيهما يعني ثاني وجوه المعارضة أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي أنه خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبدا وقال عليه الصلاة والسلام إذا ذكر القدر فأمسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا

قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق

وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه وأما الجدال بالحق لإظهاره وإبطال الباطل فمأمور به
قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن
وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول لابن الزبعري وعلي للقدري مشهورة روي أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل
وروي أيضا أن شخصا قال إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي رضي الله عنه أتملكها دون الله أو مع الله فإن قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا
هذا كما مضى والنظر غير الجدل فإن الجدل هو المباحثة لإلزام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر

كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا

وثالثها أي ثالث الوجوه المعارضة قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز ولا شك أن دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد إذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه

قلنا إن صح الحديث أي لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل إنه من كلام سفيان الثوري فإنه روى أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده إلا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وإن سلمنا صحته فالمراد به التفويض إلى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه والانقياد له فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم إنه خبر آحاد لا

يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع وأما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الأصحاب في إثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم أيضا في إثباته إلا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلا أي يتمسكون في إثبات وجوبها بالعقل لا بالإجماع والآيات لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فإن العاقل إذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فإن لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره أي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فإن العاقل إذا شاهدها جوز أن يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فإن لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضا خوف وهو أي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فإن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم إلا بالنظر كان النظر أيضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الأفعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما تمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر فإن أكثر الناس لا يخطر ببالهم أن هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم أنه أي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه أي الخوف إذ قد يخطىء فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر لا يقال الناظر فيه أي في عرفانه تعالى أحسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لأنا نقول ذلك ممنوع لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة أدنى إلى الخلاص من

فطانة بتراء ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله
ثم لنا في أنه يعني النظر أو العرفان لا يجب عقلا بل في أنه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه وتعالى التعذيب مطلقا دنيويا كان أو أخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية أو المراد من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لأنا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والأصل وحينئذ لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة إذ يقول المكلف حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من

ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا أنظر ما لم يجب النظر علي فإن ما ليس بواجب علي لا أقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي إذ المفروض أن لا وجوب إلا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لأن ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى إفحامه

وأجيب عنه بوجهين

الأول النقض وهو أنه أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وإنما كان مشتركا إذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه

بمقدمات مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا أنظر أصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر

لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس أي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا إلى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا إلى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه لأنا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة

الأنظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر له للمكلف أن لا يستمع إليه أي إلى النبي وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه أي بترك النظر أو الاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا فلا تمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو المراد بالإفحام

الوجه الثاني الحل وهو أن قولك لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا إنما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الأمر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس بالأمر على العلم به إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لأن العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فإنه إذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم أيضا أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الأمر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الأمر والشرع ثابت في نفس الأمر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لأن الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل إن شرط التكليف هو التمكن من العمل به لا العلم به وبهذا الحل أيضا يندفع الإشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على مالم أنظر باطل لأن الوجوب ثابت بالعقل في نفس الأمر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه

المقصد السابع

قد اختلف في أول واجب على المكلف أنه ماذا فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية

وقيل هو النظر فيها أي في معرفة الله سبحانه لأنه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني

وقيل هو أول جزء من النظر لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة

وقال القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين إنه القصد إلى النظر لأن النظر فعل إختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه والنزاع لفظي إذ لو أريد الواجب بالقصد الأول أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أو لا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وإلا أي وإن لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا فالقصد إلى النظر لأنه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم إن المصنف ألحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا وإلا فإن شرطنا كونه مقدورا فالنظر وإلا فالقصد إلى النظر هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة إلا أنه يدل على أن القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وإن أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج إلى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا

قال الإمام الرازي إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه

مقدورا بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال أبو هاشم هو أي أول الواجبات الشك لأن القصد إلى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنعه ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب فإن جزمت به كان حاصلا وإن جزمت بنقيضه كان مانعا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد إلى النظر لتحصيل العلم ورد قول أبي هاشم بوجهين الأول أن الشك غير مقدور فلا يكون واجبا إجماعا وفيه نظر إذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم أيضا مقدورا لأن القدرة نسبتها إلى الضدين سواء عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده أيضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور
قال الآمدي والحق أن ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره إلا أن دوامه مقدور إذ له أن يترك النظر فيدوم الشك أو أن ينظر فيزول الشك وأنت خبير بأن ما قاله لا ينفع أبا هاشم لأن الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد إلى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه
الثاني وهو الصواب في الرد عليه أن وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لأن الخوف المقتضي لوجوب المعرفة إنما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم وإذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده فلا يكون إيجابها إيجابا له ولا مقتضيا لإيجابه كإيجاب الزكاة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن إيجابا لتحصيل النصاب ولا مستلزما

لإيجاب تحصيله اتفاقا فرع أن قلنا الواجب الأول النظر فيمن أمكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتصول بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمنكنه زمان أصلا بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن أمكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات ففيه احتمال وإلا ظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر

وقد يقال في هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد إلى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر

المقصد الثامن

الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة

أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار عنده هو المذهب الثالث

أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان

وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور أنه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة أو صورة وقد احتج عليه بأنه لو أفاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الأمر كذلك

والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم وإلا أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فإن قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم

قلنا هو مشترك إذ شرط إفادته أي النظر الفاسد للجهل اعتقادها أي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وأثبته أي المذهب الثاني وهو عدم الإفادة المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل أي ليس له في نفس الأمر ما لأجله يستلزمه وإن كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي أورده الإمام الرازي بيانه أن النظر الصحيح إنما هو في مقدمات لها في نفس الأمر إلى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء أضداد العلم

قال الآمدي إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فإن الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها إياه راجع إلى أن الناظر

اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه رذا ظهر خطأه في اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلا فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الأمر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء به أي بأن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الإمام الرازي في المثال الذي أورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرته حق ولكن ليس الشأن من أتى بالنظر الفاسد فيه أي في ذلك المثال اعتقده كذلك أي اعتقد أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وإن كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة وإذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم

فإن قلت إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته

قلت إنه إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لأنه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لأجلها يستلزم بعضها بعضا فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة

والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الأول مثلا في استلزام النتيجة إنما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الأولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق وإما ما ذكره من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الأمر ولأجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فإنه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أداه النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للأستلزام

وثالثها أن الفساد إن كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الإمام وفيه بحث لأن قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه إياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة وإلا أي وإن لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل إذ الضروب الغير المنتجة وهي التي فسدت

صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة لا تستلزم اعتقادا أصلا لا خطأ ولا صوابا

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطا للنظر

قال ابن سينا شرط إفادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فإن من يعلم أن هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو أي ظنه كونها حاملا إلا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة عاقر إذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن أنها حامل ومنعه الإمام الرازي فقال ليس ذلك التفطن شرطا لإفادة النظر للعلم لأن العلم بأن هذا مندرج في ذلك وبأن إحدى المقدمتين مرتبطة بالأخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به أي بأن هذا مندرج في ذاك وبأن هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة أخرى منضمة إليها أي إلى المقدمات الأخرى مرتبطة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والواجب لا نسلم أن ذلك الذي وجب العلم به مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين إلى النتيجة فإنه قال هكذا فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضا إلى ذلك إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة إلى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا

وكون التفطن شرطا شرطا للإنتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء فإنا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع إنتاج إحداهما لنتيجته بين جلي وإنتاج الآخر خفي محتاج إلى بيان وما ذلك إلا لأن هيئة الأول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها إلا بدليل أو تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الأشكال فقد يكون إنتاجها لبعض من تلك اللوازم أظهر من إنتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الأشكال مختلفة على سبيل منع الخلو إما في المقدمات وإما في النتائج فإذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الأول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر وإذا كان أحد الاختلافين لازما وقد يجتمعان أيضا جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معا فإن اللزوم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا والحق أنه إن أراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج إجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لأنه لو كان حصول المبادئ وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لإنتهاء الكسبيات إلى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وإن أراد أمرا آخر وراءه أي وراء الاجتماع المذكور فممنوع إذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الأول إلى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع

النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الأشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة إنما يصح عند الذهول عن إحدى المقدمتين وأما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم إذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وأمكن ذلك الظن

المقصد العاشر

قد اختلف في أن العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول

قال الإمام الرازي هناك دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة أيضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه أو إمكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث أو الإمكان وهو مغاير له عارض

وقال آخرون لا يجب ذلك أي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا إلى ذاته وإلا أي وإن لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لأنا ننقل الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالإمكان مثلا فإنه أيضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل إذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله تعالى والصانع بل كان ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع

ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه أن يكون فرعا لذلك فإن وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف

قال ناقد المحصل هذه المسألة إنما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما إذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالإمكان والحدوث

المرصد السادس في الطريق

الذي يقع فيه النظر وهو الموصل إلى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد

المقصد الأول

في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية هو أي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب اعتبر الإمكان لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه إمكانه وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به إليه إذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب كالعالم مثلا فإنه يسمى عندهم دليلا ويتناول أيضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الإدراك إما تصورا أو تصديقا فكذا المطلوب الإدراكي الذي يطلب بالنظر فإن كان المطلوب تصورا سمى طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفا وإن كان المطلوب تصديقا سمى طريقه دليلا وهو أي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر والقطعي الموصل إلى الجزم والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود

الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني إمارة وقد يخص الدليل أيضا مع التخصيص الأول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الأخلاط ويسمى هذا برهانا آنيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

المقصد الثاني

المعرف تجب معرفته قبل معرفة المعرف لأن معرفته طريق إلى معرفته وسبب لها فلا بد أن تتقدمها فيكون غيره إذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل أن يكون معلوما ويكون أيضا أجلى منه إذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تفريع على كونه أجلى أي لا يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به فإنه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة أو أكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد إشارة إلى شرط آخر للمعرف أي لا بد من أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التميز إذ لولاه أي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه أعم مطلقا أو من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المعرف أيضا أو خرج عنه بعض أفراده على تقدير كونه أخص إما مطلقا أو من وجه فلم يكن جامعا لجميع أفراد المعرف ولا منعكسا وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف وأعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون إذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها

بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالأعم والأخص وأيد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الأغيار فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلا لم يكن سببا لتصوره وأما التميز عن جميعها فليس شرطا له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء إما ذاتي أوعرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان أو رسما ولا بد فيه أي في المعرف من مميز مساو للمعرف فإن كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا وإلا سمي رسما وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام إما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين وإما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب وإلا فناقص إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم والمركب إذا لم يكن بديهي التصور يحد بأجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فإنه لا يمكن تحديده إذ لا جزء له فإن تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور حد بهما وإلا فلا يحد بهما إذ لم يقعا جزءا لشيء وكل متصور كسبي مركب أو بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم وإلا أي وإن لم تكن له خاصة كذلك فلا يرسم فإن كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا أمكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته وإلا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الأول

التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الإسم كزيد والفعل كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فإن كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف وإلا أي وإن لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم تصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استئناس العقول القاصرة بالأمثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها

والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الأسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه فمآله إلى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي وأقسامه الأربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فإن لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله وأعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم إلى قسمين

أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فإذا علم مثلا مفهوم الجنس إجمالا وأريد

تصوره بوجه أكمل فإن حصل نفس مفهومه بأجزائه كان ذلك حدا له إسميا وإن ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له إسميا
والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة إما حدا أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فإنه إذا قال مثلا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيوانا ناطقا وإلا لكان مصدقا لا مصورا أي مفيدا للتصديق لا التصور بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له . . إلى غير ذلك فإن هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فإذا أريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وإن سهل في المفهومات الإعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فإذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه وإلا فلا ويقال أيضا هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فأن سلم الحد الثاني بطل حده وإلا فلا إذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كان منهما مفهوم على حدة أما إذا قيل الإنسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال ثم إنه يقدم في

التعريف الأعم لكونه أظهر عند العقل فتقديمه أولى ولأن الأخص قيد له مخصص إياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى إذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء إذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الألفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد الثالث

الاستدلال إما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني وهو أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بأنه قول أي مركب إما مسموع وهو جنس للقياس المسموع وإما معقول وهو جنس للقياس المعقول وإنما احتيج إلى قوله مؤلف لأنك إذا قلت قول من قضايا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف من قضايا وأراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا لزم عنه أي عن ذلك القول لذاته أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في

قياس المساواة أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر أراد به المعقول لأن المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد أطناب مشهور في الكتب المبسوطة وأما بالحزئي على الكلي أي بحال بالجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء إذا تتبعته وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته أما كلها فيفيد اليقين كقولنا العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما أو بعضها فلا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون مالم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع أن التمساح بخلافه فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى وأما بجزئي على جزئي أي بحالة على حالة وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة أمر لأمر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل لذينك الجزئين

قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك إما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل فإن قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا إن دخل أي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لأن

المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه أعني المسمى بالحقيقي وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسما برأسه وإلا أي وإن لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر أصلا

فإن قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أدحهما إلى الآخر فإنك إذا كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم إنه إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس

قلت المقصود أنا أثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الأمر الذي يفيدنا الحكم بها أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان

والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان ولا شك أن كل واحد منهما جزئي لمفهوم الناطق فرجع إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب أيضا بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا إضافيا للآخر إذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما

بالاشتمال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فإما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة وإما غير صريح كما في الايتثنائيات المنفصلة وأما الاقترانيات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل

المقصد الرابع

القياس وهو العمدة لإفادته اليقين فإن الاستقراء لا يفيد يقينا إلا إذا كانت قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده إلا إذا كان العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع إلى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره خمس

الأولى أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأوسط ثم يعلم ثبوته أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط لآخر هو الأصغر كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الإيجابي أو السلبي للآخر كذلك أي لكله أو بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول وإيجاب صغراه مع فعليتهما وإلى نتائجه الأربع اللازمة من ضروبه الأربعة لزوما ضروريا

الثانية أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء هو الأكبر ومقابله أي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر وهو الأصغر كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وإيجابا بحيث يمتنع إجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضا أربعة وأنه لا ينتج إلا سلبا كليا أو جزئيا يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان

الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين هما الأصغر والأكبر الثالث هو الأوسط ولا بد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كليا فيعلم حينئذ

إلتقاؤهما فيه أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه ولا يعلم إلتقاؤهما فيما عداه بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كليا أو جزئيا ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج إلا جزئيا موجبا أو سلبا وإنما لم يتعرض للشكل الرابع لأنه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره

الرابعة أن تثبت ملازمة أي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم الملزوم عدم الملزوم وإلا أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم من غير عكس أي ليس يلزم من عدم المزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز أن يكون اللازم أعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر

قطعا فإن تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وإن تنافيا فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان وإذا اجتمعتا معا كان هناك أربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد أفرد لها فن على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما هي الطرق القوية وهنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية الأول أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول وهو أنه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها وأخرى بحصر وجوه الأدلة مع نفيها أي نفي الوجوه كلها بالاستقراء أي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد إلى الأول إذ مآله إلى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة

وأما الثاني وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله فإذ لولاه أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدليل على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى أنه إذا جوز ثبوت

ما لا دليل عليه فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانتفت النظريات أيضا لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه أو غلط فيه لا دليل عليه والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضا أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار إلى الثاني بقوله وأيضا فإن ما لا دليل عليه من الأشياء غير متناه يعني أن غير المتناهي من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى وإثباته محال

والجواب أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم فإن أردتم الأول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ممنوع فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليل عليه لا يفيد أن ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها ولزم أن يكون الأجهل بالدلائل

أكثر علما لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله إلى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيماا علم العالم دليلا على ثبوته فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علما بالأشياء مع أنه أي العلم بالدليل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول

وفي نهاية العقول أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم إلا باخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه وإلا لكان العلم بعدم الجهل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت أو نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود مالا نهاية له إن امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ وإلا أي وإن لم يمتنع القاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه أي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وأيضا إن صح ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين أي الانتفاء والثبوت الجزم

بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فإنا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فإنا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وأيضا يلزم هنا أي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمة أي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه أي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الإشكال لأنا نقول الجزم بعدم ثبوته أي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على أن لا نبي بعد محمد ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته

وأما الثاني أي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات مالا يتناهى بل الغرض أنه لا فارق بينهما أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى وإنما يتمشى هذا الجواب لو أثبت الملازمة بين جواز الأول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة

الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات

قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو أي هذا الإثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمور ثلاثة أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من أن الدوران يدل على عليه المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي لعلته فإن العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلوم أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة

فإن قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من

المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقين به أصلا وإن جاز أن يظن والمقصود ههنا إنما يتم باليقين دون الظن وأيضا فيجوز أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمرا مقارنا للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر وقد ينفي هذا الاحتمال أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا بوجوه الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه أي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده

الثاني أنهما أي المدار والدائر متلازمان علما يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا إذ علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا غيرها أي أصلا وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به

قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالأبوة والنبوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية كيف أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره علة له أي لذلك الغير فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلا ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى إبتداء من أن يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وأنت خبير بأن هذا الاتفاق

إنما هو بين الأشاعرة وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال إن كثيرا من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات

الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللا بغير المدار لجاز استناد المتحركية إلى علة غير الحركة مع دوران الأولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات

قلنا إن سلم التغاير بين المتحركية والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركية

فإذا قيل لنا جوزوا إسناد المتحركية إلى غير الحركة كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر

الرابع المقارن الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر أن لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر حصل المطلوب الذي هو الحكم إذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد

الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا وإلا أي وإن لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لأنه إن كان المقارن أخص لم يكن المدار مدارا وجودا وإن كان أعم لم يكن المدار مدارا عدما هذا خلف

قلنا لعل المدار لازم للمقارن أعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة أيضا مصادرة على المطلوب

وثانيها أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كأن يقال مثلا علة كون السواد مرئيا إما وجوده أو كونه عرضا أو محدثا أو لونا أو كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رويته

فإذا قيل قد تكون العلة المقتضية لصحت الرؤية في السواد أمرا آخر سوى هذه الأقسام

قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الأمر الآخر فينتفي وهذا رجوع إلى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه

وثالثها أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة الإلزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الأصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه

قال الإمام الرازي وهي أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة

فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما في الإثبات كقول الأشعرية الله عالم بالعلم لأنه مريد بالإرادة اتفاقا وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال لو كان العبد قادرا على الإيجاد لكان قادرا على الإعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الإعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الإيجاد أيضا وهو أي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين لأن حكم الأصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا بين منع ثبوت حكمه أي حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وإن لم يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الأصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي أن يقول إنما حكمت بأن مريدية الله تعالى معللة بالإرادة لأن المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق وإلا منعت كون المريدية معللة بالإرادة وأن يقول إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإيجاد وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالإيجاد أو غيرها والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والأقدر والثاني أيضا بطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد وإذا صح ذلك

صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد فإن صحت ظهر الفرق وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضا وأعلم أن عد الإلزامات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس . . إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم مالا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللا بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الإلزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس في المقدمات

أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة فالقطعية أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادئ الأول سبع

الأولى الأوليات وهي ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى أيضا على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات

الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هي قريبة من الأوليات نحو الأربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج

الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد إلا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من الإحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة فلولا أن العقل يميز بين الحق والباطل من الإحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ

الرابعة المجربات وهي ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما أو أكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد أن يكون هناك سبب وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل

الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع باتقان فعله فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

السادسة المتواترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط

مبلغ ما يقع معه اليقين فإذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وأن تكون مستندة إلى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شأنه أن يحصل بالإحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات
السابعة الوهميات في المحسوسات فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فإن العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فإنه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأول السبعة هي الأوليات إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفى في حكم العقل فهو الأوليات وإن لم يكف فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعينه في الحكم فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات وإن كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الأمر يكون مبادئ لتلك القضية فإن

كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وإن كانت غير لازمة لها فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الأول أو يحتاج إليهما معا فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهو المتواترات أو لا وهو المجربات فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله

والمقدمات الظنية التي تسعمل في الإمارة فقط أربع

الأولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها

الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الأكثر كقولنا الإله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها إما لمصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أوانفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة

الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب

كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها
الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم أي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية
الأولى أنهم إذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كنفي مسألة الوحدة فإنهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كاف في إيجاد الخلق فلو ثبت إله ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لإفضائه إلى ذلك المحال وكفى مسألة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فإنهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق إلا بمعلوم واحد إذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف وكفى مسألة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فإنهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد إلا بمقدور واحد إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه قالوا إما أن لا يثبت عدد أصلا وهو باطل أو يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فإنه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فإما أن لا يجب كونه عالما بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقا أو يجب كونه عالما بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الأولوية بين عدد وعدد في نفس الأمر ممنوع لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان

وأولوية على بعض في نفس الأمر فجاز أن يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر وعدم الأولوية في ذهنك لا يفيد إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فإن قال المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الأعداد مثلا حكم مثله من سائر الأعداد فإن المثلين يتشاركان في الأحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع . . إلى ما لا يتناهى من أمثاله وإذا لم تصح تلك الأمثال لم يصح هو أيضا قلنا ما ذكره إعادة للدعوى بعبارة أخرى مع أنه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الأعداد نفي الواحد أيضا لأنه مثل الثاني والثالث فإذا انتفيا انتفى الواحد قطعا

فإن قيل ليس الواحد مثل العدد

قلنا إن كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وإن اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الأعداد متماثلة أصلا ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات مالا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله وإذا يلزمهم صحة عدم العالم فإنه يصح تقديم أحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لأن الأوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم أحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات كما تحققته ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن مالا يتناهى من الأعداد إن امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الأعداد المتناهية إذ ليس يلزم من تجويز مالا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه وإلا أي وإن لم يمتنع

مالا تناهى من الأعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمرا محالا فلا يتم الاستدلال
المقدمة الثانية وهي قريبة من الأولى أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة وجودية كانت أو عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات أي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته وإلا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم وإلا فهو أي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها وإلا فمثل الله في أنها ليست متحيز ولا حالة في تحيز فتساويه مطلقا فيلزم إما كون الواجب ممكنا أو كون الممكن واجبا وضعفه أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا إلى إظهاره ألا ترى أن الأنواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها

المقدمة الثالثة أنهم إذا أرادوا إثبات صفة الله تعالى قالوا هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى وإذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة في الأفعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والإيلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب أن ينفى عنه وهو أي الكمال في الأفعال هو الحسن والنقصان في الأفعال هو القبح ويعتبر أيضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والإمكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وإنما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على إثبات الصفة أن لو قبلها أي تلك الصفة الذات فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لأن فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والإرادة وحصل معنى الكمال أنه ماذا وكانت تلك الصفة كمالا لها أي للذات لائقا بها في نفس الأمر إذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس إلينا ولا يكون كمالا بالقياس إلى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز أن يكون له كمال منتظر وإثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل إما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة أو نقلي بجميعها كذلك أو مركب منهما والأول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلا

والثاني وهو الدليل النقلي المحض لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وأنه لا يثبت إلا بالعقل وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد إثباته بالنقل دار أو تسلسل

والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم

وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس أن يسمى هذا القسم الأخير بالمركب من العقلي والنقلي فظهر صحة تليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلاثة أقسام

أحدها ما يمكن عند العقل أي مالا يمتنع عقلا إثباته ولا نفيه حتى ولو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلوب لا يمكن

إثباته إلا بالنقل لأنه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فإنها إنما تعلم باخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

لثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد فهذا المطلوب لا يثبت رلاا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر

الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فإن صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم إذ يمكن إثبات الصانع دونه بأن يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن أيضا إثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة لتوقفه أي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي معان مخصوصة والإرادة أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه

والأول وهو العلم بالوضع إنما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الألفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئآت المفردات وأصولها أي أصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد لأن مرجعها إلى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فإن امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة

والثاني وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي إلى معان أخرى إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الإشتراك إذ مع وجوده جاز أن يكن المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا وعدم الإضمار إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتأخير فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه والكل أي كل واحد من النقل وأخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الأمر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم أن بعضهم أسقط الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لأن النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان ثم بعد هذين الأمرين أعني العلم بالوضع والعلم بالإرادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر مثاله قوله تعالى

الرحمن على العرش استوى

فإنه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وإنما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي إذ لا يمكن العمل بهما بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل

النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي إبطال للأصل بالفرع فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه فإذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع وفيه أي في إبطال الأصل بالفرع إبطال للفرع أيضا إذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته وإذا أدى إثبات الشيء وتصحيحه إلى إبطاله وإفساده كان مناقضا لنفسه أي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها فكان باطلا ومحالا إذ لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأنا نقول هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده وأيضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وهو أي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق أن دلالتها أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها يتوقف على أمور عشرة ظنية فتكون دلالتها أيضا ظنية لأن الفرع الموقوف لا يزيد على الأصل الذي هو

عليه في القوة والمتانة وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق أنها أي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت إلينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والإرادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه أي كونها مفيدة لليقين مبني على أنه هل يحصل بمجردها أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي و أنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواترا مدخل في ذلك أي الجزم بعدم المعارض العقلي وهما أي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه أي النفي والإثبات فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل

فإن قلت إن كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعرض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما

قلت المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتا وانتفاء ولا

طريق له إليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلأجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فإنها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الأمر أصلا كما مر وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الإجماع وخبر الآحاد وأخرى لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الأمور العامة

أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند فالقائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل قد يقال الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة إذ قد أوردنا كلا من ذلك أي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق إلا الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه أي في ذها الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها

المقدمة في قسمة المعلومات إلى معروضات الأمور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة وبيان ذلك أنه إما أن يقال بأن المعدوم ثابت أو لا وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين

الموجود والمعدوم وهو الحال أولا فهذه أربعة احتمالات ذهب إلى كل واحد منها طائفة منهم
الاحتمال الأول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة أيضا بينهما وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم أي ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج إنما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لا يقولون بالوجود الذهني أو يكون والأول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثيتان ورباعية
الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة أمر حق أي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وإمام الحرمين منا أي من الأشاعرة أو لا فإنه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة أيضا فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له أصلا وهو المعدوم أو له تحقق إما باعتبار ذاته أي لا بتبعية الغير وهو الموجود أو باعتبار غيره أي له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لأن الذوات وهي الأمور القائمة بأنفسها إما موجودة أو معدومة لا غير إذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا و قولنا لموجود لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا و قولنا لا موجودة لتخرج الأعراض فإنها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة لتخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فإنها معدومة لا أحوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي

وجودها وعدمها والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط من أصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة هو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم إما لا تحقق له في نفسه أصلا وهو المنفي المساوي للممتنع أو له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا وأيضا فإما أن لا كون له في الأعيان وهو المعدوم ممكنا كان أو ممتنعا أو له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم أخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه أي من المعدوم وأنت تعلم أن نقيض الأخص مطلقا أعم مطلقا من نقيض الأعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي أعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه أي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن وأما المعدوم مطلقا فهو راجع إلى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثبات قسما منه لكنه مندفع بأن قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة

الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق أيضا وهو قول بعض

المعتزلة من مثبتي الأحوال فيقول الكائن في الأعيان إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان أيضا قسما من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره أي غير الكائن في الأعيان هو المعدوم فإن كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت وإلا فمنفي فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف النفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت والموجود أيضا وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن أن يعلم ولو باعتبار إما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم وإما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحيازه بحقيقة أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فإن انحاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجي وإلا فهو الموجود الذهني فإن الذهن لا يدرك إلا أمرا كليا فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بأن الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معا عن غيره وبأن الجزئيات المدركة

بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبأن المدرك بالحواس لا ينحاز في تحققه الذهني بماهية وهوية تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهويةج شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضا وكل ذلك تعسف والأظهر أن يقال الموجود إما أن يكون وجوده أصلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه فهو الموجود الخارجي والعيني أو لا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء إذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة وإظهار لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب وهو أي الممكن لذاته إما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض أو لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه أي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فإن المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل أعم من المادة لصدق المحل على الموضوع أيضا والحال أعم من الصورة لصدق الحال على العرض أيضا

والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندارج الأخص تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك

وقال المتكلمون الموجود أي في الخارج إذ لا يثبتون الموجود الذهني إما أن لا يكون له أول أي لا يقف وجوده عند حد يكون قبله أي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم أو يكون له أول أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث إما متحيز بالذات أو حال في المتحيز بالذات أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به أي المتحيز بالذات المشار إليه أي الذي يشار إليه بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لأن المجردات على تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه أي في المتحيز أن يختص به بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر دون الماء مع الكوز فإن الإشارة إليهما ليست واحدة فإن الماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وإن كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسيرا للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه أعني الذي جعلناه قسما ثالثا من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا إذ لم نجد عليه دليلا فجاز أن يكون موجودا وأن لا يكون موجودا سواء كان ممكنا أو ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو أنه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين

الأول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو أنه ليس

متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من أن يمايزه الباري بغيره أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وأنه محال
الثاني أن هذا الوصف أخص صفات الباري فإن من سأل عنه أي عن الباري لا يجاب ذلك السائل إلا به أي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه أيضا في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الأول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي كنفي ما عداهما عنهما و جواب الثاني أنا لا نسلم أنه أي هذا الوصف أخص صفاته تعالى بل أخص صفاته إما الوجود الذاتي وإما كونه موجدا لكل ما عداه أو القدم إذ لا يشاركه فيها غيره و جواب الثاني بوجه آخر أن يقال هذه الدعوى أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته لا تخلو عن مصادرة لأن كونه أخص صفاته إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي فإثباته بها دور

المرصد الأول في الوجود والعدم

وفيه مقاصد

المقصد الأول في تعريفه

أي تعريف الوجود فقيل إنه بديهي تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهي لوجوه وهذه الوجوه إما استدلالات كما هو الظاهر منها فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان وإما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضا لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة إلى الأذهان القاصرة

الأول أنه جزء وجودي لأن المطلق جزء من المقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي إذ لو كان كسبيا محتاجا إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضا محتاجا إلى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل أي تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وقلنا إن تصوره كسبي فلا بد من الإنتهاء إلى دليل أي طريق موصل يلزم من وجده وجوده أي من وجوده ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي

ويكون وجوده أي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل متسفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا أيضا

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسبا

فإن قيل علم الإنسان بوجوده مكتسب

قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لأنا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا إلى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فإذا حمل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري فلا إشكال في ذكر الدليل وإن حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهة وجزء من المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا أو نقول بعد التنزل إلى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء إلى دليل ولا دليل على سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لابد من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فاتجه الإشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة إنما يكون في اكتساب التصديق

فلعله أراد كما أنه لا دليل عن سالبيتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لأن السلب لا يعقل إلا بالقياس إلى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي إما ضروري أو منته إليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه وجوابه أي جواب الوجه الأول أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة نعم أنا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وأنه لا يستدعى تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما أن أحد طرفيه أنا والمشار إليه بأنا حقيقته بكنهها غير بديهية وإذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي هذا إذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات أما إذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا وإذا كان عارضا لإفراده لم يلزم من تصور إفراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلا فإن قلت المحمول في قولك أنا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وأيضا إذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصورا

قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله في التنزل أولا لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو ضروري أي معلوم بالضرورة وأما وجوده فلا إذ قد لا يكون له أي للدليل وجود فإن الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا أيضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فإنا نستدل بصدق المقدمتين في

نفس الأمر على صدق المدلول فيهما لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فإن الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل أنا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لابالعلم بوجودهما إلى المدلول كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها إلى المعرف فلا يتم استدلالكم فإن قيل المعرف أو الدليل سواء كان وجوديا أو عدميا لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا أو منتهيا إليه دفعا للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا

قلنا إن سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد أعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له

الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال قولنا الشيء إما موجود أو معدوم تصديق بديهي وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية أو مستلزم لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الأمور أيضا بديهية فإن قيل إن زعمت أنه أي هذا التصديق بديهي مطلقا أي بجميع أجزائه فمصادرة لأن الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي أو زعمت أن الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج إلى استدلال لم ينفع لجواز أن يكون تصور طرفيه معا

أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لأن بداهته مطلقا في نفس الأمر تتوقف على بداهة أجزائه في نفس الأمر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة أجزائه أي العل ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا إذا علم أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم إجمالا أن كل واحد من أجزائه بديهي فإذا أريد أن يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلية كبرى الأول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فإن الحكم يختلف باختلاف العنوان فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة إلى الفعل نعم إذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لأنه دور وجوابه أي جواب الوجه الثاني أنه يكفي تصورهما أي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع إنما وقوع في التصور بالكنه
الوجه الثالث وإنما ينتهض حجة على من يعترف بأن الوجود متصور

بالكنه ويدعي أنه بالكسب أنه لو كان الوجود مكتسبا فإما بالحد أو بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلأن الحد كما مر إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد وإلا أي وإن لم يكن بسيطا بل مركبا فأجزاؤه إما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية أو لا تكون أجزا ؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجودا لا بد أن يحصل أمر زائد على تلك الأجزاء وإلا أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد فلا وجود هناك أصلا إذ ليس ثمة إلا تلك الأجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فتكون هي أي تلك الأجزاء علل الوجود ومعروضاته لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا أجزاءه فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء تتصف إما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن أو بالعدم ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود أجزاء فتلك الأجزاء إما أن تتصف بوجود مع أو بعد أي مع الوجود الذي هو المركب أو بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله بل هو إما معه أو متأخر عنه أو يتصف بوجود قبل أي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء أي الوجود على نفسه أو لا تتصف تلك الأجزاء به أي بالوجود فلا شك أنها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود وأما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما أن الرسم لا يفيد

معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف لما مر في شرائط المعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقرار فإنا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به وأيضا فهو أي الوجود أعم المفهومات والأعم جزء الأخص والجزء أعرف من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وأيضا فالفيض من المبدأ الفياض عام والنفس الإنسانية قابلة للتصورات وإذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب والأعم لا شك أنه أقل شرطا ومعاندا من الأخص لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام أصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها أكثر من وقع الخاص وارتسامه فيكون أعرف وجوابه أي جواب الوجه الثالث أنا نختار أن تعريف الوجود بالحد فنختار أو لا أن أجزاءه التي يحد بها وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي أي حقائق الأشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا الإشارة إلى أن الخلاف في كون الوجود بديهيا أو كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا وإما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا فالأولى في الجواب أن يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك

الأجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانيا أن أجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الأجزاء أمر آخر قلنا نعم و ذلك الأمر الآخر هوالمجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله ثم ما يكرته منتقض لسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا إذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول إن كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجبينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وإن لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة الركيب رذ أجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها إذ نقول مثلا أجزاء الدار إما دار أو ليست بدار فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه أي العدم بالعدم وأنه أي الوجود بل العدم أيضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لأنه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال إنماا المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال أجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوما كانالوجود أيضا معدوما وقد عرفت أنه لا استحالة فيه و الحق عند الشيخ الأشعري اتصافه أي اتصاف الوجود بالوجود لأنه نفس الحقيقة وأنها موجودة فحل الشبهة عنده أن أجزاء

موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا تتصف أجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك أي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح بإثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال كما أن الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب في الوجود تتصف الأجزاء بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لأن الحد في المشهور إنما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الأجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه إنما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه أو نختار أنه أي جزء الوجود يتصف بالمعدوم أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود حينئذ محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم إلا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب

من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فإنه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض أمور لا شيء منها بعشرة أعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الأجزاء الذهنية فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة وإن كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءا من الآخر فإنه صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا أيضا أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه وإيصاله إليه وإما أنه لا يفيد أي الكنه شيء من الرسوم أصلا فلا لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وأن يكون للوجد خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لإبطال الرسم لا أعرف من الوجود مصادرة فإن من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهيا فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعي وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود أعرف مما عداه الأعم جزء الأخص ممنوع بل قد يكون الأعم عرضا عاما للأخص فلا يلزم من تصور الأخص ولو بالكنه تصور الأعم فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته أقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه إنما هو بالنسبة إلى تحققهما أي تحقق العام والخاص في الهويات إذ العموم والخصوص إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالأعم يكون متحققا في هويات وأفراد أكثر والأخص في أفراد أقل فإذا ترتبت الأشياء في العمورم والخصوص كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الأعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الأخص أو معاند له فإنه لو لم يتحقق الأعم في ضمن فرد لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس إذ قد يتحقق الأعم في ضمن فرد غير فرد

الأخص لا بالنسبة إلى تحققهما في الذهن إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم إذا كان الأعم جزء الأخص وكان الأخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطا لتحقق الأخص فيه وكذا معاند تحقق الأعم فيه أن فرض هناك معاند لتحقق الأخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له أي لكون الوجود بديهيا فرقتان الأولى من يدعي أنه سبي محتاج إلى معرف لوجهين

الأول أنه إما نفسي الماهية كما و مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فإنه ليس كنه شيء منها بديهيا إنما البديهي بعض وجوهها وإما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود حينئذ من عواضها أي من عوارضها الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لأن العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا أيضا لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضة ومن يدعي أن تصور الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه أي عن هذا الوجه بأنه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وإنها بديهية وفيه نظر لأن الماهية من حيث هي ماهية أعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بأن يقال هي أيضا غير مستقلة بالمعقولية

بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ إلى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب

الوجه الثاني أن يقال لا شك أنه لايشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس إليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا ما له التصديق كما مر والأمور البديهية يجوز تعريفهما بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلول مراد به وقد أجيب عن الوجه الثاني أيضا بأن أحدا لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا أنه أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان بل هو شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا أنه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان

الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي أنه لا يتصور الوجود أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بأمرين

الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه عن غيره لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز أنه ليس غيره ومعنى أنه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل إلا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا إليه

فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب أن تصوره بتميزه عن غيره في نفس الأمر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السالب الذي هو المفضي إلى الدور سلمناه لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الإيجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والإتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله أيضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والإتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه

الأمر الثاني لتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود آخر وإلا امتنع أن نتصور شيئا فيجتمع حينئذ في النفس المثلان أعني وجودهما والوجود المتصور والجواب أن ما ذكرتم من أن تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره أي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود حينئذ علما حضوريا لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فإنه على التقديرين حاضر عندنا وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا أو نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس

على أن الممتنع هو يقوم المثلان بمحل واحد قيام الأعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس
كذلك ثم قال بأنه أي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الأولى أنه أي
الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف هو
الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما
الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثر ومتأثر أو المنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا
يكون كذلك
الثالثة أنه ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه
العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم
الشيء إلى فاعل ومنفعل أو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكله أي
كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالآخفى كما لا يخفى فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود
والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود
فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير
والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود
وصحة العلم والإخبار إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضا دوري

المقصد الثاني في الوجود المشترك

في أنه أي الوجود مشترك اشتراكا معنويا أي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها وإليه
ذهب الحكماء والمعتزلة غير أبي

الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضا إلا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وإنما ذهبوا إلى كونه مشتركا معنى لوجوه

الأول أنه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به أي الوجود عند التردد في الخصوصيات من أنواع الموجودات وأشخاصها ضرورة أنه أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك إما نفس الخصوصيات أو مختص بها ذاتيا كان لها أو عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات وأما على الثاني فلأن التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا

والثاني باطل لأنا إذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سببا فاعليا موجودا ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر أو عرض وإذا كان جوهرا فهو متحيز أو غير متحيز وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد كونه ممكنا إلى اعتقاد كونه واجبا مع أن اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا أن الوجود المشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال إذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض زال اعتقاد معنى الوجود إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لأنا نقول نحن نعلم أن

هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وأنه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب أن يكون الاشتراك معنويا
الوجه الثاني أنا نقسمه أي الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن و وجود الجوهر و وجود العرض وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها فإن المال في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع أقسامه التي ينقسم إليها ابتداء لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك لا يقال قسمة الوجود إلى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الغوراة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لأنا نقول هذه يعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فإنه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد أنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية إلى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص

مشتركين وهو باطل لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصيات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك أي إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجوه معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا فهما أي مفهوما الماهية والتشخص أيضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وإن أريد التماثل في الوجود أي إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما أي بالماهية والتشخص وارد عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خبير بأن المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الأول

الوجه الثالث أن العدم مفهوم واحد إذ لا تمايز فيه أي في العدم بالذات فلا تعدد فيه إذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله أعني الوجود معنى واحد وإلا بطل الحصر العقلي فيهما يعني أن قولك الشيء إما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فإذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فإنك إذا قلت زيد إما أن يكون موجودا بوجود خاص أو لا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز أن يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فإن قيل إذا أريد أنه إما موجود بوجود ما من الوجودات وإما ليس موجودا أصلا لم يبطل الإنحصار قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه

والجواب أنا لا نسلم أن العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب إضافته إلى الوجود فإن كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك أن الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وإن كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي

الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية أي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها إلى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه إذ نعلم بالضرورة أن بين الوجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه إلا المعاند فإنه غير مقنع له وأما بالنسبة إلى المصنف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف وتعود قضية الماهية والتشخص فإن الحال فيهما أيضا كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص

الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم أنه يعني الوجود غير متشرك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري إذ لولا أنه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بأنه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك أي غير مشترك وإذا لم تكن الدعوة المتعلقة بأمور متعددة واحدة عامة لها لم يكن إثباتها بدليل واحد عام لأن تلك الدعوة حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد

تلك الأمور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل أن الدليل إذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال إن الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات بأسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم إيجابي صادق هو أنه غير مشترك فلا بد أن يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الإعتراف بأن الوجود مشترك

والجواب أنا نأخذها أي الدعوة سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فإنه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فإنا إذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة

الشيء إما أن يجب وجوده أو لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميزان أصلا بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب والإمكان معا بالنظر إلى ذاته

والجواب أن ما ذكرتم مبني على جواز أن يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وإن كان الوجود نفس الحقيقة أو زائد عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو أن تكون موجودة بوجودين وإن كانا زائدين عليها وأما من قال ليس الوجود مشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة في الكل وسيجيء حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه

المقصد الثالث في الوجود والماهية

في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها وفيه مذاهب ثلاثة لأنه إذ لم يقل أحد بإن الوجود جزء الماهية فإما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعا أو زائد عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد فانحصرت المذاهب في ثلاثة

أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري من المعتزلة أنه نفس الحقيقة في الكل أي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلاثة

الأول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة أي إذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة إذ لا واسطة بينهما فيلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وأنه تناقض إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معا

والجواب من وجهين

الأول النقص بسائر الأعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بزسود معا وأنه تناقض

الثاني الحل وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما أي من الوجود والمعدوم أمر زائد عليها ينضم إليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أومعدومة ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل

وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محلها
الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده أي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلف و أيضا يلزم تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كن الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث وتتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية وإلا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب
والجواب أن الضرورة التي ادعيتموها إنما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف نفسه وأما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لأنها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له ولقائل أن يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم

الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب أني قال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه إنما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى أنه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذاه وقد اعترض بأن هذين الوجهين إن صحا لزم منهما أن الوجود ليس زائدا على الماهية لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءا منها وإن لم يذهب إليه أحد

الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية أو جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود وتتسلسل الوجودات إلى ما لا يتناهى والجواب المنع أي لا نسلم الملازمة إذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر وإن سلم أن للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج و كذلك أمثاله أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه أي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس أمرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديما إلا بانضمام أمر آخر إليه أعني مفهوم القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بأمر زائد عليه ينضم إليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما

فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء إنما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به

وثانيها مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهيةالواجب فلقوله إذ لو قام وجوده بماهيته أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءا منها وإذا كان زائدا عليها وجب أن يقوم بها وإلا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا إليها أي إلى ماهيته وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي أي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبية وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي أي تلك العلة الماهية الواجبية والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية الواجبية على الوجود أي على وجودها بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه في الدليل الثاني للشيخ وهي أنه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها وإلا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب

فإن قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا إلى علة مبني على أن وجوده موجود خارجي وهو ممنوع

قلت ليس المراد أنه محتاج إلى علة توجده بل المراد أنه على تقدير

زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها وأجيب عنه بأن العلة لا شك أنها متقدمة على المعلول وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لأنه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل وإذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك وأيضا فالأجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس كذلك التقدم الثابت للأجزاء بالوجود لأنا نجزم بذلك التقدم للأجزاء وإن قطعنا النظر عن الوجود أي عن وجود الأجزاء والماهية فإنا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا لا يقال هو أي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فإنا إذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد أنهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد أنهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لأن نقول فهذه الحيثية أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية وأنها تلحقه أي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لأنها ثابتة للمقوم قبل أن يوجد إلا أنا لا نتعقله إلا باعتبار الوجود وهو أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع إذ قد ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز أن

يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال من أنه أراد أن هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لأن هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى تحتاج إلى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وأن يلاحظ العقل له وجودا أو لا حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فإن ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لا بد وأن يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم وإلا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية و بين ما جعلتموه مستندا للمنع هو العلة القابلية والمقدمة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرنها اشتباه أصلا

وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن جميعا
فههنا بحثان
الأول أنه زائد على الماهية في الممكن لوجوده أربعة
الأول أن الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم وإلا أي وإن لم تقبل العدم ارتفع عنها الإمكان واتصفت بالوجوب الذاتي و لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة مع الوجود تأباه وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة أو جزءها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر
وأجيب عن هذا الوجه بأنك إن أردت بقبول العدم أنها أي الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وإن أردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود أو كان الوجود جزءها لما قبلته أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية لأنه إذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها
الوجه الثاني أنا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك

في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فإنه أي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وأنه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا أو ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعي لأنا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه إذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لأن حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فإن الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه أي في الوجود الذهني ومن أثبته أثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج إلى برهان وأيضا فالماهية الخارجية أي المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضا

فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها أيضا إذ يتوجب عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الأرموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني أنا نعلمه أي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه أي وجود الممكن تصديقا لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج إذ الوسط غير مكرر وليس له ورود إذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بأنا نشك في ثبوته أي ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئا من الماهيات معقول كذلك وأيضا المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض مالم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما ذكرتموه إنما يصلح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها

الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها فائدة معنوية أصلا بل كان يعد هذرا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معنوية معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والأظهر أن يقال وكأن قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه

الوجه الرابع أنه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان إما نفسها أو جزءها والأول باطل لأنه أي الوجود مشترك لما مر دونها أي

دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها وكذا الثاني باطل إذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات إذ لا ذاتي لها أعم منه فكان جنسا لها إن كان محمولا عليها وإلا كان جزءا مشتركا مثل الجنس وتتمايز أنواعه المندرجة تحته بفصول أو بأجزاء مختصة مثل الفصول هي أيضا موجودة لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها أي لتلك الفصول أيضا إذ الفرض أنه جنس للموجودات فلها أي فللفصول فصول أخر كذلك أي موجودة أيضا ويلزم التسلسل وترتب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية وأنه محال إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط لأن البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لأن مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضا فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو وسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وأيضا فالموجود إما جوهر فلا يكون جزءا للعرض أو عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان

والجواب عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الأول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنسا للأنواع أي أنواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فإنه جنس للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه عرض

عام له وإنما جاز ذلك لأن المدعي هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال قوله الموجود إما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فإنهما أي الجوهر والعرض من أقسام الموجود والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء
قال المصنف والتحقيق أن هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن إنما تفيد تغاير المفهومين أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين أي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع إنما وقع فيه أي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فإن عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل إن ما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما أي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد القائم بالجسم فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية و ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود أيضا هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري وفحوى دليله لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز

الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا علىتلك الذات مواطأة كالسواد وأيضا لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الأعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم وإما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه أي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وإن خالفوه في التقارير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود أو الشيء في الخارج جواد أو إنسان أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل

هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج وذلك أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الأعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات وإلا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا

قال المصنف فإن النزاع في أن الوجود زائد أو ليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن أثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه

البحث الثاني أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه

الأول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان موجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته إما لذاته فيكون كل وجود مجردا لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن أيضا مجردا عن الماهية وقد أبطلناه في البحث الأول وإما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك لغير وجوديا أو عدميا هذا خلف

الوجه الثاني أن الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات إما الوجود وحده أو هو مع قيد التجرد والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الأشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه

وعلله لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من مبدأ الوجود أي فاعله وأنه محال بديهة ومؤد إلى انسداد باب إثبات الصانع لأنه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز أن يكون العدم الصرف موجدا أيضا لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتأثره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لأنا نقول فإذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه معا لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد أجاب عنهما أي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بأن النزاع في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات إذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى وإلا لكان حقيقته أمورا متعددة مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فإن ما صدق عليه أنه وجود أي ما يحمل عليه الوجود مواطأة ليس في الواجب أمرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها

وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أمرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر ثم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال وأما حصته أي حصة الواجب من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي غليلا فإنه اعتراف بأن حصة الكون في الأعيان عارض لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فإن قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية إلا أن يثبت أن للممكنات أمرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الأعيان هو أي ذلك الأمر الثالث ما صدق عليه أنه وجود ويثبت أيضا أنه أي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الأعيان عارضة للماهية الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن لم يقم عليه أي على ذلك الأمر الثالث دليل أصلا بل ولا قال به أحد فإن التزمه في الممكن ملتزم إظهارا للفرق التزمنا نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه إلا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه بإثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت أنت أن حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطأ أو تشكيكا وأن قوله وأما حصته إلى آخره فمزيد

للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الإبطال لا تجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أمورا ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين أشار إلى أولهما بقوله فإن الوجود مقول على أفراده بالتشكيك لا بالتواطىء فإنه في وجود الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من أفراده إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم فالأشياء التي يصدق عليها أي على كل واحد منها أنه وجود لا موجود يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجود مواطئة وهي الوجودات لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فإن تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة أي يجوز أن يكون كذلك لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو أي

الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضى للتجرد والقيام بالذات وللمبدئية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة وأشار إلى الثاني بقوله وأيضا قلنا أن نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز أن يكون ذلك المشترك عارضا لأفراده وأن تكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية

والتشخص العارضين لما تحتهما فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما وأقول إذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركه في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك إذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي إضافة تقتضي في الواجب طرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب إضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لأن الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الأمر هو ذات الواجب لأنه بذاته ممتاز عن غيره والصواب أن يقال إن فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمرا سلبيا غير محتاج إلى تحقق شيئين في الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فإن قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلنا تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغن عما عداه بالكلية إلزام للحكماء القائلين بإن وجود الواجب عين ذاته وهو

الوجه الرابع من تلك الوجوه إلا أنه إلزامي فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب أن يكون في الواجب كذلك وبه أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قاذمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه وأبطلوا المثل المجردة التي قال بها أفلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وأبطلوا أيضا مذهب ديمقراطيس في تركب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا

والجواب منع كونه أي الوجود طبيعة نوعية بل هو أمر عارض لأفراده المتخالفة الحقائق

المقصد الرابع في الوجود الذهني

لا شبهة في أن النار مثلا لها وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا وأصيلا وهذا مما لا نزاع فيه إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا وهذا الموجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الأفاضل الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من إن تحريره عسير جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الأول أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق أي من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الإطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه أي على ما لا وجود له في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالإمكان العام وملزومة أو لازمة لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلا أخص من المعدوم وأعم من شريك الباري وكونه متعقلا إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع أو على ما صدق عليه وأنه أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها

إذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الأمر فرع ثبوته أي ثبوت ذلك الغير في نفسه وإذ ليس ثبوت تلك الأمور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب

فإن قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجودا إما خارجا أو ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لأن كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الأمر يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلا فلا علم ولا إخبار وأنه تناقض لأن المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والإخبار عنه فيكون معدوما وموجودا في الجملة

قلنا اللازم مما ذكرنا أنه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا أنه يصدق بمعنى أنه ثمة أمرا يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فإن عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استحالة في ذلك أجاب عنه أي عن الأمر الأول الذي يتمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني الإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج أصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور إما قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل

طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب أو قائم بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور أي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده فإذا التفتت النفس إليها شاهدتها

والجواب أن المرتسم فيها أي في الأمور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا إن كانت الهويات أي هويات ما يتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة ظاهرة البطلان وإن كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني إذ عرضنا مقصودنا إثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا أو لاحظها أي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وإنما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لأن بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة وسواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في الخارج فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له

في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن كان ذلك مصاردة على المطلوب

وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة أيضا إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضا بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة

وأجيب بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن

الأمر الثاني من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال من المفهومات ما هو كلي أي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج إذ كل موجود في الخارج فهو مشخص متعين في حد اذته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة وإن سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الأول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال أيضا للحقائق الكلية كالإنسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الأعيان بل في الأذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة

الأمر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا أو مقدرا أو لا يكون موجودا فيه أصلا والتالي باطل وقد أشار إلى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فإنا إذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن للممتنع أي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا أي لا نريد ذلك قطعا إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلا بل نريد به أن الأفراد المعقولة للمتنع أي ما يصدق عليها الممتنع في العقل من الأفراد المعقولة للمعدوم أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي فلذلك قال وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط إما محققة أو مقدرة فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين إذ ليس الحكم فيها مقصورا على الأفراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فإن بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين

أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لأنا إذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة

والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضا يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد

وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه أي عما ذكر من الوجهين الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود أصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين أيضا لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات دون الصور والماهيات وبأن الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الأشياء فإن ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا وأما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجود بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن إن كان مساويا لها أي للهوية عاد الإلزام وتم الدليلان معا وإلا لم تكن هي الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا لأنا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وأنه أي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فإن الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والأحكام إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها أي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية إلا ذلك أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها أي هل يساوي الحاصل الهوية أولا إن اردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية أو لا فهو كلام خال عن التحصيل إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية

أو لا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لأن منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم أن الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفينا ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس المعدومات هل تتمايز أم لا

الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من أثبته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما أي غير عدمي الشرط والضد فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها ولا أحكامها من كون بعضها ملزوما لآخر أو لازما له أو مساويا أو مباينا إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لأن المعدومات والعدمات نفي صرف لا إشارة إليها أصلا وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف

بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم بتميز أصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله والحق فيه أي في الخلاف في تمايز المعدوم أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لأنه لا تمايز بين المعدومات إلا في العقل فإن تلك الإحكام إنما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها إلا في العقل فإن كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلا وإلا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

المقصد السادس في أن المعدوم شيء أم لا

وأنها أي هذه المسألة من أمهات المسائل الكلامية إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب

قال الإمام الرازي هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال

غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة إن المعدوم الممكن شيء أي ثابت متفرد في الخارج منفك عن صفة الوجود فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقرر متحققة في الخارج وإنما قيدوا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منفي لا تقرر له أصلا اتفاقا ومنعه الأشاعرة مطلقا أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء وبه أي بما ذهب إليه الأشاعرة قال الحكماء أيضا فإن الماهية الممكنة وإن كان وجودها زائدا على ذاتها إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني يعني أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين لأن تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لأن كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى مع ما لها من الأحكام كما هو قاعدتهم نعم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن وإما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقا أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته لأن قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللنافي أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه

الأول الثبوت والتحقق والتقرر أمر زائد على الذات أي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها أي دون خصوصية الذات فإن ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها وإلا لزم التسلسل ولإفادة الحمل فإن قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود إلا هو أي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هذا خلف فإن قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة إلى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وإفادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت لأن كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو أي الثبوت أعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فإن فسر الثبوت به أي بالوجود فلفظي أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لأنا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود

الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لأنكم تقولون بإن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية مع أنها أي تلك الذوات المتقررة إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل المتناول لما خرج ولما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها إلى الوجود فإن الموجودات متناهية اتفاقا والأكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لأنا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة إنما زادت عليها بمتناه فتكون أيضا متناهية فالكل الذي هو الأكثر متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف ونقض هذا

الوجه بمراتب الأعداد فإنها غير متناهية مع أنه إذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناهيا وهو باطل وإن اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضا بمعلومات الله تعالى فإنها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية

الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم إما واجبة التقرر فتكون واجبة مع أنها فرضت ممكنة ويلزم أيضا تعدد الواجب أو لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو أعم من الوجود

الوجه الرابع أن العدم صفة نفي أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي أي منفي غير ثابت كما أن الموصوف بصفة الإثبات أي بالصفة الثبوتية إثبات أي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا المسلك وإن حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره إلا أنه هكذا مقررا محررا لم نجده لغيرنا وهو في غاية الأحكام والحسن وأنه في غاية

الضعف والقبح إذ لا نسلم أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها وإلا أي وإن لم تتباين لذواتها فإن اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد وإلا أي وإن لم تتحد لذواتها أيضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات أي الصفات المتعاقبة فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه ويلزم السفسطة أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها إن أردت به لماهياتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد أيضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للمتزا يلات إذ التميز إنما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها فإنه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لأمور بها يمتاز

بعض افرادها عن بعض وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتنزيل فلا فإن قلت إذا لم تقتض
الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم
من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة وإن أردت به
لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فإن الهوية لا
تعرض لها كثرة ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية
وبالجملة إن أي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فإن ماهية السواد من حيث هي
اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وإن اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم
تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فإن قلت لا
استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا
استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال إن المشخصات
المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة
وأيضا جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فإذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه
الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في إثبات هذا المطلب وجهان
الأول أن القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لأن الذوات ثابتة أزلية فلا تتعلق
القدرة بالذوات أنفسها والوجود حال لأنا نثبته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان
للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن ذلك تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر
محال أو نقول لمن أثبت الحال منهم الذوات أزلية والأحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق
بها القدرة فإن الأحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها وإذا لم
تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على إيجادها
وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله

تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود لأنا نقول ذلك الاتصاف أمر عدمي فلا يكون أثرا للمؤثر وفيه بحث لأن المراد أن القدرة إنما تجعل الذات متصفة بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بين ألا ترى أن الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وإن لم يكن موجدا لاتصافه به

الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق أعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه أي عن مفهوم المنفي وإلا أي وإن لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم أمرا ثابتا لأن كل متميز عن غيره ثابت عندكم وأنه يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي أي على ما صدق عليه المنفي و كل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال من أن المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق حينئذ بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه أي صدق المعدوم على المنفي ثبوته إذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية فإنه بمعزل مما قدمناه من التحرير وإنما خذلهم ذلك القول أنهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا لأن قصدهم أي قصد المستدلين بالوجه الثاني الإلزام أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزا عنه فيكون أمرا ثابتا فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بأمر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه أصلا ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي لا يكون

ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا وإلا لم يكن بينهما فرق وإذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الأظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده فيكون أيضا ثابتا وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضا وحينئذ إما أن يكون مساويا له أو أخص منه مطلقا أو من وجه أو أعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى للمثبت أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الأول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت أما الأول فلأنه أي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره وإلا لم يكن هو بكونه متصورا أولى من الغير لا يقال إن أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لأنا نقول لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وأيضا مراد فإن بعضه مراد دون بعض و بعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض

وأما الثاني فلأن كل متميز له هوية يشير إليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا إشارة عقلا إليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين

والخياليات كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وإنسان ذي رأسين فإن بعضهما متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف والألوان والأشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض ونفس الوجود فإنه متميز عن العدم وغيره أيضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فإن ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والأحوال فإنها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الأحوال لأن كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة إذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالأحوال إنما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة وليست ثابتة عندكم أصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما وأما القائل بالحال فيقول إنها ثابتة على أنها واسطة هذا كما ذكر و قد بينا أن ثبوته أي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا و كونه مرادا فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضا فلا يمكن إثباته به أي إثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن إن أردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر أنه لا يوجب الثبوت وإلا لكان المنفي أيضا ثابتا وإن أردتم به غيره أي غير ذلك القدر معناه أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم أولا تصويره حتى نعلم أنه ماذا وتقريره أي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به و

عليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فإنا من وراء المنع في المقامين
الوجه الثاني المعدوم المتصف بالإمكان لأن كلامنا في المعدوم الممكن وأنه أي الإمكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا أي ثابتا لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الإمكان ثبوتيا بل هو أمر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد أيضا على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الأول ولهم شبه غيرهما أي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود إليهما نحو أنه أي المعدوم الممكن في الأزل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان إذ لا يتصور التغاير إلا بين شيئين وهذا راجع إما إلى الأول إذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر وإما إلى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها فإن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره ومحصوله أنه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع إلى الوجه الأول والجواب كالجواب فإن التميز في علم الفاعل كاف في القصد و نحو أن الإدراك أي الإحساس علم أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز أن يكون لنا مدرك أي محسوس ليس بشيء وهذا راجع إلى الأول وجوابه النقض بالمستحيل فإنه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وأيضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فإن الإحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم وإن كان ثابتا فلا

يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجعولة أم لا وهي أن يقال لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل إنسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك

خاتمة للمقصد السادس

وفيها بحثان

الأول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فإنه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود أي لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه البيهسية و قال الناشيء أبو العياش هو القديم وللحادث مجاز و قالت الجهمية هو الحادث و قال هشام بن الحكم هو الجسم و قال أبو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في

المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق
والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات والظاهر معنا فإن أهل اللغة
في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول
ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالإنكار ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديما
أو حادثا جسما أو عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي إطلاقه بطريق الحقيقة على
المعدوم لأن الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ و قوله والله على كل شيء قدير ينفي
اختصاصه بالقديم لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم والأصل في الإطلاق الحقيقة فيبطل
به قول أبي العياش الناشيء وقوله ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم
فيبطل به قوله هشام و قول لبيد ألا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لأن الأصل
في الاستثناء أن يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية
البحث الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء أي ثابت متقرر متحقق في
الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق
وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال أبو إسحاق بن عياش الذوات
في العدم معراة عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات إلا حال

الوجود وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي أي الصفات على الإطلاق إما عائدة إلى الجملة أي البنية المركبة من أمور عدة أو إلى التفصيل أي إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها و القسم الأول العائد إلى الجملة هو الحياة وما يتبعها من القدرة والعلم والإرادة والكراهية وغيرها فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة

و القسم الثاني العائد إلى التفصيل إما للجواهر وإما للأعراض فللجواهر أنواع أربعة من الصفات الأول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الأجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلا وإثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لأن الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا أي متصفا بصفة الوجود

الثالث ما يتبع الوجود أي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا إنه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة ومنهم من قال إنه أحد الأربعة

الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز أي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم

إنه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة إذ لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة وللأعراض الأنواع الثلاثة الأول أعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي هي من صفات الأجناس وما بالفاعل وهو الوجود و الصفة التابعة له أي للوجود وهو الحصول في المحل فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدةكما مر وابن عياش ينفيهما حال العدم لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الأجناس و أبو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرا مع إثبات الحصول في الحيز لأنه معلول التحيز فلا ينفك عنه و أبو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وأنه أي البصري يختص من بينهم بإثبات العدم صفة واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج إلى إثباته أي بيان وجوده

بالدليل فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل قال الإمام الرازي إنه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أمورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة و قال المصنف لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعا أي ذاتا تتصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة إذ معناه أنه لا يصح صانعا للعالم إلا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا تقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات وإلا لم يكن شريكا له وإنه ممتنع في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك

المقصد السابع الحال

وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد أثبته إمام الحرمين أولا والقاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة فإنه أول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فإن أريد نفي ذلك أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وقصد

إثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وإن أريد معنى آخر بأن يفسر الموجود مثلا بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والإثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لأنا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وأنتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي أحسبهم أي أظنهم أرادوه حسبانا يتاخم اليقين أي يقاربه أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل أيضا أن النزاع لفظي

قيل قد أسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لأنهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عبارتهم ما فيه نوع إشعار به مع أن الإمتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الأحوال حجة المثبتين للحال وجهان

الأول الوجود ليس موجودا وإلا لزاد وجوده على ذاته لأنه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود إلى غير النهاية ولا معدوما وإلا اتصف الشيء بنقيضه

قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجودا بأمر زائد ينضم إليه وأما الوجود فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو أن وجوده ليس زائدا على ذاته أصلا فلا يتسلسل أو معدوم وإنما يمتنع اتصاف الشيء

بهو هو بأن يقال مثلا الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلاا يمتنع فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق أن الجسم ذو لا جسم فلا بعد في أن يصدق أيضا أن الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا إنما قال ذلك لأن خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الإنسان بالناطق مثلا فإن الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزءان إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى إذ لاا بد أن يقوم أحد ذينك الجزءين بالآخر وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وإن عدما معا أو أحدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال بديهة

قلنا نختار أنهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى

قلنا نعم ولم قلتم بأنه محال وحجتكم عليه سنبطلها أو نمنع الملازمة أي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لأنهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما بالآخر فيه لأن التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به أي بالشيء الأول الذي هو اللون أو يقوم الأول بذلك الآخر بل هو أي السواد لون ذلك اللون بعينه

في الخارج قابض للبصر فلا تمايز في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركب الماهية من الأجزاء المحمولة وأن تلك الأجزاء إنما تتمايز في الذهن دون الخارج فإن قيل إذا كان السواد أمرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم أن يكون للبسيط في ا لخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط أعني صورتي اللون وقابض البصر وأنه محال بالضرورة لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه ينافي مطابقة الأخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالته أي استحالة أن يكون للبسيط تانك الصورتان وإنما جزمك بذلك أي بكونه محالا إنما هو بديهة وهمك لإلفك بالصور الخيالية كالنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط فلذلك تسارع وهمك إلى أن الحال في الأجزاء العقلية كذلك ولو علمت أن هذه الصور التي هي الأجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها أي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر بيان للشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات أي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها أي بحسب المشاهدة فإن التنبه إنما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جوابا لقوله ولو علمت أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما إذا شاهدت زيدا فارتسم فيها أو في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط وأن تعقل صورة أخرى تطابقه وبني نوعه كما إذا شاهدت مع زيد أفرادا كثيرة من الإنسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الإنسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وأن تعقل صورة أخرى تشاركها أي تشارك ذلك الشخص وأنثه بتأويل الهوية الشخصية فيها أي في تلك الصورة الأخرى المشاركون له في جنسه كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد الفرس أيضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه

خاتمة للمقصد السابع في تعريفات القائلين بالحال

ذكر لهم فرعين

الأول أنهم قسموه أي الحال إلى معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وإلى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فإن هذه أحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها فإن قلت جوز أبو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل أن تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة لا تكون إلا للحياة وما يتبعها فإن غيرها من الصفات لا توجب لمحالها أحوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الأشاعرة يقولون الأسودية والأبيضية والكائنية والمتحركية كلها آحوال معللة

الثاني من الفرعين أنهم قالوا الذوات كلها متساوية في أنفسها وإنما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها ويبطله أن الذوات

المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالأحوال فإما أن يكون ذلك الاختصاص لا لأمر يقتضيه وأنه ترجيح بلا مرجح وإما أن يكون لإمر وذلك الأمر المقتضي للاختصاص إما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمراجحية أو صفة الذات فالكلام في اختصاص الذات بها أي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات أعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم أحوالا أو لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الأحوال وأما على رأينا يعني نفاة الأحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وأنها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز أن تكون الحقائق المختلفة مقتضية لأمر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو أن تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فإنه ممتنع قطعا وربما قال النافون للأحوال إن ملخص حجة المثبتين لها هو أن الحقائق مشتركة في أمور ومختلفة بخصوصياتها وما به من الاشتراك غير ما به من الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بأن الأحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وأنها أي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فتشارك سائر الأحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فتتسلسل الأحوال إلى غير النهاية أونقول وإنها أي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشرك سائر الأحوال في مفهوم الحال وتماز عنها بخصوصية أخرى وهكذا وأجيب عنه بوجهين

الأول التزام التسلسل في الأحوال ورده الإمام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر لأن إثبات الصانع إنما يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الأحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب اتفاقا

والثاني أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح أن يقال إنها مشتركة في الحالية لأنه وصف لها بالتماثل ولا إنها متمايزة بخصوصياتها لأنه وصف لها بالاختلاف

وأجاب الإمام الرازي عنه أيضا بأن ذلك جهالة لأن كل أمرين يشير إليهما العقل بوجه من الوجوه إما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر أو لا فعلى الأول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة موجودة أو حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثاني فلأن الحال لا يقوم إلا بالموجود فإطلاقهما أي إطلاق التماثل والاختلاف على الأحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا توصف بها بالمعنى الأول جهالة ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب أجاب عن كلام النافين بأن الحال أي مفهومه ليس حالا بل هو سلب إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب إنما يتمشى إذا ادعى أن مفهوم الحال حال وحينئذ يجاب بجواب آخر أيضا وهو أن مفهوم الحال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا

يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما إذا ادعى أن الخصوصيات المميزة لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضا فلا يتم ذلك الجواب إلا إذا قيل إن الخصوصيات أيضا سلوب واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها

المرصد الثاني

من مراصد الأمور العامة في الماهية

قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضهما أعني الماهية لأن البحث عنها من حيث أنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنها وفيه أي في هذا المرصد مقاصد اثنتا عشر

المقصد الأول

في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء كليا كان أو جزئيا حقيقة هو بها هو وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي إما أن تقاس إلى أمور مباينة إياها فذلك لا التباس فيه لأن الأمور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى أنها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها وإما أن تقاس إلى أمور داخلة فيها أو خارجة عنها عارضة لها فإذا قيست إلى الأمور العارضة لها يقال هي مغايرة لما

عداها من الأمور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها أصلا فأينما وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الأربعة أو مفارقا عنها كالكتابة للإنسان فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية فليست الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى أن شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات إذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه أمور زائدة عن الماهية الإنسانية تنضم إلى الإنسانية فتكون الإنسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة إذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها وإلا لما احتيج إلى ملاحظة أخرى وأيضا لو كان شيء منها نفسها أو داخلا فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم أيضا أنها ليست مقتضية ولا مستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين وإذا قيست الماهية إلى الأمور الداخلة فيها صح السلب بمعنى أنها ليست نفسها لأن الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها وأما الأجزاء المحمولة فهي وإن كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فإذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الإنسانية من حيث هي إنسانية وليست كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي هي لأنها من حيث هي

ليست فإن تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الأولى معناه المتبادر أنها إذا أخذت بهذه الحيثية لا تقتضي وذلك لأن الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب أنها إذا أخذت بهذه الحيثية تقتضي لا وذلك لأن الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الإيجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل أهي أو لا لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لأنه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض إذ لا مخرج عنهما وإن قلنا أي وإن أجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته إذ ليس شيء من الألف واللا ألف نفس الماهية ولا داخلا فيها فإن قيل الإنسانية التي لزيد من حيث أنها إنسانية إن كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا بالأوصاف المتقابلة معا وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمرا واحدا مشتركا بين أفراده قلنا معنى هذا الكلام أن الإنسانية من حيث هي إما واحدة مشتركة بين أفراده وإما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لأنها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فإن الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وإن أجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لأن وحدتها وتغايرها وكونها في زيد أو عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان أظهر بل هما أي كون الإنسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الإنسانية يلحقانها بعد النسبة إليهما أي إلى الوحدة والتعدد

المقصد الثاني في اعتبارات الماهية

بالقياس إلى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الأول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها وإطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية إذا أخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فإن وجود الأشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو أن الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص أو هو مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى وإذا أخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وأنها لا توجد في الخارج وإلا لحقهما الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لأن وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكن مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل توجد لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات أصلا فلا يمتنع أن يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بأن يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وإن كانت بحسب نفس الأمر متصفة ببعضها ألا ترى أنه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء إلا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من أن المعدوم مطلقا أي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني

قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذلك إذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل إن شرط تجردها عن الأمور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه وإن شرط تجردها مطلقا أي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا توجد فيه لأن الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فإن كونه أي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من االعوارض الذهنية إذ هي أي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه أي في الشيء بأن يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن من غير أن يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في أن مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا نمنعك أن تسميها أي تسمي الأمور العارضة للشيء بحسب نفس الأمر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على أن المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وإن كانت عارضة لها في نفس الأمر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه أعم من الأوليين وقد وجدت في الخارج إحدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الأخص في الخارج مستلزم لوجود الأعم فيه فتكون هي أي المطلقة أيضا موجودة فيه وذلك ظاهر إذا كان التركيب في الأشخاص خارجيا كما أشرنا إليه

المقصد الثالث

قال أفلاطون الماهية المجردة موجودة فإنه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض أزلي أبدي لا يتطرق إليه فساد أصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الإنسان قابل للمتقابلات وإلا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لأن ما يكون معروضا لبعضها يستحيل أن يكون قابلا لما يقابله وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع أن يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت أيضا أن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فإنها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الآخر فالماهية الإنسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة وأما وجود فرد من الماهية الإنسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو أي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا إن أراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فإن اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان أيضا فظهر أن دليله غير واف بما ادعاه ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية هذا الذي ذكرناه إنما يرد عليه أن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وإن عنى به معنى آخر مثل ما أوله به بعض المتأخرين وهو صاحب الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها أمرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يديره أي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع أفراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في

الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الأمطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع

الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع أو مركبة تقابلها فهي التي تلتئم من عدة أمور مجتمعة وينتهي المركب إلى البسيط إذ لا بد أن يكون في المركب أمور كل واحد منها حقيقة واحدة وإلا لكان مركبا من أمور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لأن العدد أي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لأن الواحد مبدأ المتعدد كما أن الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه من غير أن يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع أن يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للإنقسام أو لا وكلاهما يعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى فالأقسام أربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من أمور عدة تجتمع فيه كالأجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من أمور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فإنها بسيطة في الخارج وإن كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من أمور تتمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من أجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وأنه محال إذا كان في زمان متناه فلا تكون الماهية المعقولة معقولة وهذا إنما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه

المقصد الخامس في تقسيم الأجزاء للماهية المركبة

وهو من وجهين

الأول أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية أو غير متساوية وإلا فمتباينة والمشهور أن المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج إلى جعلها قسما ثالثا والأظهر في العبارة أن يقسم الأجزاء إلى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة إلى متداخلة ومتساوية أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالإرادة إذا اعتبر ماهية مركبة منهما وإلا أي وإن لم يصدق كل منهما على كل أفراد الآخر مع كونها متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص إما مطلقا وحينئذ إما إن يكون العام الخاص وهذا إنما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الأبيض فإن العقل يعتبر منهما ماهية واحدة أو لا يقوم العام الخاص بل يكون الأمر بالعكس نحو الحيوان الناطق فإن الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فإن الأعم ههنا أعني الموجود صفة للأخص على عكس الجسم الأبيض ولا شك أن الصفة متقومة بالموصوف مطلقا وأما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه وأما من وجه قسيم لقوله إما مطلقا نحو الحيوان الأبيض فإنه ماهية اعتبارية لأن الماهية الحقيقية يمتنع أن يكون بين أجزائها عموم من وجه وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علة من علله الأربع أو مع معلول له أو مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس إليه فإن قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم

استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته أن يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الإضافة إلى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله أن يعتبر من حيث عرضت له الإضافة إلى ذلك المعلول فلا استدراك أصلا

والأول وهو المعتبر بالقياس إلى العلة إما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فإنه اسم لفائدة اعتبرت إضافتها إلى الفاعل أو مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الأنف اعتبر فيها الشيء بالإضافة إلى قابله أو مع الصورة نحو الأفطس وهو الأنف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الأنف أو مع الغاية نحو الخاتم فإنه حلقة يتزين بها في الإصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة

والثاني وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلول نحو الخالق والرازق وأمثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا إلى معلوله

والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا إما متشابهة في الماهية نحو أجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة أو متخالفة في الماهية وهي إما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فإن أجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة أو خارجا أي حسا كأعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الإنسان المركب من النفس والبدن نظر فإن النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وإن أريد بالخارج ما يقابل

الذهن كانت الهيولى والصورة من الأجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فإن الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني أنها أي الأجزاء إما وجودية بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب أو لا تكون كذلك

والقسم الأول إما حقيقية أي غير إضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والإنسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد أو إضافية نحو الأقرب فإن مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما إضافيان أو ممتزجة من الحقيقية والإضافية نحو السرير فإنه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير وإنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولية

والثاني وهو ما لا تكون بزسرها وجودية نحو القديم فإنه موجود لا أول له فقد يتركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض تلما هو عدمي محض لأنه غير معقول فإن العدمات لا تعقل إلا مضافة إلى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم أن هذه الأقسام المذكورة في هذين التقسيمين إنما هي في الماهية على الاطلاق أعم من أن تكون ماهية حقيقية أو اعتبارية وأما إذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة فتكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والإضافية إذا لم تجعل الإضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها أي بين أجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الأول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركيب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من أمرين متساويين

المقصد السادس

الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل أم لا

ففيه مذاهب ثلاثة

الأول أنها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة أو مركبة إذ لو كانت الإنسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانية لأن ما يكون أثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة

والجواب أنا لا نسلم استحالته فإن المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فإذا ارتفع الجعل في وقت أو دائما ارتفعت الإنسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الإنسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال وإنما المحال هو الإيجاب المعدول وحاصله أن عند عدمه أي عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الإنسانية عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم إيجابي بل يصدق سلب جميع الأشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا أنها تتقرر في الخارج مع اللاإنسانية حتى يلزم صدق قولنا الإنسانية لا إنسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الإيجاب المعدول والأول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني أنها مجعولة مطلقا أي في الجملة إذ لو لم تكن أي شيء من الماهيات مجعولة أصلا أرتفعت المجعولية مطلقا أي بالكلية لأن ما فرض كونه مجعولا من وجود أو موصوفية الماهية به أي بالموجود فهو أيضا ماهية في نفسه والمقدر أن لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا تكون حينئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور كما أورده المصنف في تحرير المسألة أن أحد المذاهب هو أن الماهيات كلها مجعولة أما البسيطة فلأنها

ممكنة والممكن محتاج لذاته إلى فاعل وأما المركبة فكذلك أيضا أو لأن أجزاءها البسيطة مجعولة والجواب أن المجعول هو الوجود الخاص أي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها بارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر

المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لأن شرط المجعولية الإمكان وذلك لأن المجعولية فرع الاحتياج إلى المؤثر والاحتياج إليه فرع الإمكان وإنه أي الإمكان لا يعرض للبسيط فإنه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا تتصور إلا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بأنه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات أيضا مجعولة لأنه فإذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فإذا لم يكن شيء من أجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب أيضا مجعولا وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية وأنتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضامها أي انضمام بسائط المركب بعضها إلى بعض أو وجودها أي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لأنا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام أو الوجود أيضا له ماهية فهي إما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير أو مركبة فيعود الكلام فيه وفي أجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو أن البسيط له ماهية ووجود فلعل الإمكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود فالإمكان يقتضي شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم أن هذه المسألة من المداحض التي تزلق فيها أقدام الأذهان وإنا نريد

أن نثبت أقدامك في هذه المسألة بإشارة خفية إلى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض أي الأمور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة أقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي أي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني أيضا إذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فأينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للأربعة فإنها لازمة لماهية الأربعة وعارضة لها سواء وجدت الأربعة في الخارج أو في الذهن فلو فرض أربعة موجودة بأحد الوجودين غير زوج لم تكن أربعة فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي زوايا المثلث لقائمتين فإنه لازم لماهية المثلث وإن لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للأربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا
وقسم آخر يلحق الوجود أي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه أي نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته أي ماهية الجسم من حيث هي هي بل وجوده الخارجي فإن من تصور جسما قديما أو غير متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا في نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور أربعة غير زوج
وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذى به أمر في

الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للأشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا بقولهم إن الماهية غير مجعولة على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية أي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا إنسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا إنسانا حتى يلزم التناقض وأرادوا نعني هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لأن الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير سواء كان فاعلا موجدا أو جزءا مقوما أنها أي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فإن الاحتياج إلى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج إلى الغير بخلاف البسيطة إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وإن اشتركنا في الاحتياج اللازم للوجود وأرادوا بقولهم الإمكان لا يعرض للبسيط إذ ليس فيه شيئان أن الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا أيضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة أو بسيطة وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة أي أرادوا أن الاحتياج عارض لها أعم من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود وأعم من أن يكون إلى الفاعل الموجد أو الجزء المقوم وهذا أيضا كلام صدق لا شك فيه وأن عاقلا عطف على أن هذه المسألة أي واعلم أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر إليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة إلا ما ينسب إلى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير

تأثير للفاعل فيها وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المصنف وفيه بعد لأن البحث عما يلحق الماهية أنه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجي أو الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وأيضا كما أن الماهية الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فإنها أينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا أو غير بين وإن فسر المجعولية بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وأبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أن معنى قولهم الماهية غير مجعولة أن المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من أن الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب أن يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة أنها في حد أنفسها لا يتعلق بها جعل جاعل ولا تأثير مؤثر فإنك إذ لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل جاعل بينهما فتكون إحداهما مجعولة تلك الأخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى أنه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى أنه بجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فإن الصباغ مثلا إذا صبغ ثوبا فإنه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وإن لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في أنفسها مجعولة ولا وجوداتها أيضا في أنفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا

مما لا ينبغي أن ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أولا وبين إثباتها لها بما بينا أنفا أنه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وبإثباتها مطلقا كلاهما صحيح إذ حملا على ما صورناه ومن ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط فإن أرادوا بالمجعولية أحد المعنيين فالفرق باطل لأن المجهولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وإن أرادوا كما هو الظاهر من كلامهم أن ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة إلى ضم بعض أجزائها إلى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة إلى التأثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بأن المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا أيضا صوابا بلا ريبة

المقصد السابع

المركب إما ذات إن كان قائما بنفسه وإما صفة إن كان قائما بغيره

والأول يقوم بعض أجزائه ببعض آخر منها وإلا أي وإن لم يقم بعض أجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من أنه لا بد من حاجة بعض الأجزاء إلى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد أن يؤخر عن التاسع على أن حاجة بعضها إلى بعض لا يجب أن يكون بقيامه به لجواز أن يكون احتياجه إليه بوجه آخر ولا بد في الأول أيضا من أن يكون بعض أجزائه قائما بنفسه وإلا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني أي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب وأجزائه فإما أن يقوم أجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا أو يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه أي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة هي التي الجزء القائم به ابتداء

المقصد الثامن

إنما يحكم بكون الماهية مركبة من أجزاء سواء كانت أجناسا أو فصولا أو غيرها إذا علم أنها مشاركة لغيرها في ذاتي أي أمر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور إذ يعلم بالضرورة أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بأن يشتركا أي يحكم على الماهية بكونها مركبة بأن تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي أو سلب أي عارض سلبي لجواز كونه أي كون ذلك الذاتي أعني ما ليس بعرض تمام ماهيتهما كأفراد البسيط الذي هو طبيعة

نوعية فإن أفراده تختلف بالتعينات التي هي أمور عارضة مع أن الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذل الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو أنه ليس مفهومه إلا الثبوت فقط وللماهيات أمر وراءه وليس يلزم من ذلك تركيب الوجود ولا بأن يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلب فإن هذا أيضا لا يقتضي التركيب إذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوته أو سلبية ويتمايزان إن بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم أن المشتركين في ذاتي إذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لأن اللازم المذكور المستند إلى الماهية لا يستند لما به الاشتراك وإلا كان مشتركا مثله بل لا بد أن يستند إلى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بأن يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب وأما الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي أو سلبي فظاهر أنه لا يقتضي تركيبا أصلا

المقصد التاسع

لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الأجزاء بعضها إلى بعض إذ لو استغنى كل من الأجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الإنسانية قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح وأورد العسكر فإنه مركب من الآحاد مع

استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فإنه مركب من المفردات مع أن كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقد ذلك الحكم الكلي وأجيب عنه بأن الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها محتاج إلى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لأن مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للإنسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والأولى في الجواب أن يقال أما المعجون فلا بد فيه من مزاج أي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه وأنه أي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج إلى الأجزاء الأخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الإمام الرازي في المباحث المشرقية وأما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة إلى الجزء الأول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا إشكال وإن حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون محتاجا إلى باقي الأجزاء لزم تركيب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص أو الهيئة المرتبة عليه قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فإنه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لأن اللازم حينئذ تأخر أحد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل أن يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل وأما العسكر فإنه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة إلا أنه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الإنسان والحجر في أن المركب فيهما عين الآحاد بأسرها وفي أنه يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من أجزائه وفي أنه يمكن أن يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للأمور المتعددة وحدة اعتبارية إلا أن تلك الهيئة

إذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر أمرا موجودا في الخارج لأن ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم إنه يجب أن تكون الحاجة بين الأجزاء إما من جانب واحد أو من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك أعني استلزامها الدور بأن يحتاج كل جزء إلى الآخر من جهة واحدة وأما احتياج كل جزء إلى الآخر من جهتين فجائز إذ لا دور فيه كما تحتاج الهيولى إلى الصورة من وجه وهو أن بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة إلى الهيلولي من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها إلى الهيولى وسيأتي ذلك في موقف الجواهر

المقصد العاشر

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الأجزاء إلى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك أن الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد أن يكون بينهما حاجة فأحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل وإلا استلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد أو نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب وأجيب عنه بأن المحتاج إليه هو العلة الناقصة وأنها غير مستلزمة لمعلولها فإن أردت بالعلة العلة التامة منعنا كون أحدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الأجزاء لا تستلزمه أي كون أحدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وإن أردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها إنما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك إذ يكفي

أن يقال إن أردت بالعلة التامة الخ ثم أن المتبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو أن الفصل علة
لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم إنما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء
الجنس أمر مبهم في العقل يصلح أن يكون أنواعا كثيرة هو عين كل واحد منهما في الوجود وليس
هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وإنما تحصله بالفصل فإنه إذ انضم الفصل إليه صار
متعينا ومتحصلا فهو أي الفصل علة له يحصله في العقل أي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل
إبهامه أي يعينه لنوع واحد من تلك الأنواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه
في الذهن لا أنه علة خارجية لوجوده إذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى
يتصور بينهما علية وليس الفصل أيضا علة لوجود الجنس في الذهن وإلا لم يعقل الجنس بدون
فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال إبهامه في العقل
بين لا حاجة به إلى دليل اخترعه المتأخرون لهم فإنه ليس المقدار مثلا أمرا ممتازا في الخارج
يقترن به تارة كونه خطأ أي فصل الخط المميز إياه عن مشاركاته في المقدارية وتارة كونه سطحا
وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار إلا الخط
من غير أن يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح
ليس إلا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس إلا نعم المقدار أمر مبهم في العقل
يحتمل كل واحد من الأنواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله
ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج إلى أن يكون أحدهما بل أحدها أي إلى أن يقترن به
فصل واحد منها ليفرزه ويحصله فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم تحصل له
الصورة الخطية

المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وأنواعه أنه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بأن يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والأمران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بهو هو وإن كان بينهما أي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما تحققته فيكون له أي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الإنسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بأن يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم إليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الإنسان ثم ينضم إلى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد إذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الأشياء بعضها على بعض بالمواطأة فإذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث أنه هو الناطق أي من حيث أنه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شأنه أن يحصله كالناطق مثلا كان هو الإنسان إذ لا معنى للإنسان إلا حيوان دخل في طبيعته الناطق وإذا أخذناه من حيث هو مفهوم غيره أي غير الناطق منضم إليه أي إلى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها أي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما وإذ أخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار أنه ناطق بوجه كما أخذناه أولا أو غيره بوجه كما أخذناه ثانيا فهو المحمول على الإنسان والحاصل أن الأجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فإن الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء أي ب شرط

أن ينضم إليها صورة أخرى فيطابقان معا أمرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث أنهما يطابقان الماهية الإنسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء أي بشرط أنها صورة على حدة بحيث إذا انضمت إلى صورة أخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق إذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الإنسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها جهتان إذ يمكن أن يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وأن يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي الحمول ومعنى حمله أي حمل الحيوان مثلا عليه أي على الإنسان أن هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية أو الوهمية واحدة فلا تلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من أن المحمول إن كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وإن كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو أن تقول لا إشكال في تركيب الماهية من الأجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطأة إنما الإشكال في تركبها من الأجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها أن يقال ماهية الإنسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب

والضاحك إلى غير ذلك وليست نسبة هذه المفهومات إلى الماهية الإنسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي وأخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر وأخواته ثم إن هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك أنها متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن إما أن تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه أو تكونه صورا لأشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى الثاني إما أن تكون تلك الماهية المتعددة موجودة بوجودات متعددة أو بوجود واحد فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها وقد ذهب إلى كل واحد منها طائفة

الاحتمال الأل أن تكون تلك الصورة لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بأن لأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وإن جعل الأشياء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما إلا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا إشكال عليه إلا ما سلف من أن الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لأمر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك

الاحتمال الثاني أن تكون تلك الصور لأمور مختلفة الماهية إلا أنها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه أن ذلك الوجود الواحد إن قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وإن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود أجزائه وكلاهما محال

الاحتمال الثالث أن تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بأن الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا

وهو مردود بأن الأجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فإن المتمايزين في الماهية والوجود وإن فرض بينهما أي ارتباط أمكن يمتنع أن يقال أحدهما هو الأخر أو يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من أنها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض أيضا واعلم أن تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية إنما يصح في الذاتيات دون الأمور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الإنسان أعمى إذ ليس لمفهوم الأعمى هوية خارجية متحدة بهوية الإنسان وإلا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالإنسان وإذا أريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل أن المتغايرين مفهومان متحدان ذاتا بمعنى أن ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لاشبهة فيه واعلم أيضا أن الماهية المركبة من أجزاء خارجية أي غير محمولة عليها لا يجوز أن تكون مركبة من أجزاء محمولة وذلك لأنه إذا حصلت الأجزاء الخارجية بأسرها في العقل فلا شك أنه تحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الأجزاء حدا تاما لها إذ لا معنى للتحديد التام إلا تصوير كنه الماهية فلو كان لها أجزاء محمولة أيضا فإن لم تشتمل على تلك الأجزاء لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لأن الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الأجزاء وإن اشتملت عليها فحينئذ إن لم تشتمل على أمر زائد كانت هي تلك الأجزاء بعينها لا أجزاء محمولة وإن اشتملت على أمر الزائد فذلك الزائد إن دخل

في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وإن لم تدخل فلا اعتبار به في الأجزاء وبالجملة مجموع الأجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما أنه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له أجزاء عقلية مغايرة لتلك الأجزاء لكان مجموعها أيضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وأنه محال فبطل ما قيل من أن تركب الماهية من أجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من أجزاء محمولة بل كل مركب خارجي إذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له وإذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فإنه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية إذ لا بد أن يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فإن النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك أن المركب من أجزاء غير محمولة لا يجوز أن يتركب من أجزاء محمولة وأن المركب من الأجزاء المحمولة لا يكون إلا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعا أربعة

الأول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين أي لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جزءان أحدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الأمر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر وإلا لكان كل منهما علة للآخر وأنه محال وأورد عليهم الحيوان والناطق فإنه جنس للإنسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك

والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الإنسان بالقياس إلى نوعي الملك والفرس وأجابوا عنه بأن المراد بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق أي إدراك المعقولات فإنه ليس مشتركا بين الإنسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وإن كان المراد بهذا الناطق هو هذا العارض أعني مفهوم ما له قوة إدراك المعقولات لم يكن فصلا للإنسان بل هو أثر من آثار فصله

الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا أخيرا أو لا فصلان قريبان أي في مرتبة واحدة وإلا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لأن الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الأبعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لأنه إذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في أفراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة أخرى وأما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك إذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر أولا كما نحن بصدده فإن طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد أفراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لأن تعدد العلل الناقصة جائز فإن قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز أن يكون للجنس أجزاء وأن يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الأمور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان لأنا نقول بل كل منهما أثر لفصله فإن حقيقة الفصل إذا جهلت عبر عنها بأقرب آثارها كالنطق لفصل الإنسان

ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الإرادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك أي في أن الفصل القريب لا يتعدد أن الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده وإلا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فإذا تركبت ماهية من أمرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو أردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فإن الماهية المركبة من الأمور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة إذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وإن جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريغا على العلية

الفرع الثالث لا يقوم فصل قريب إلا نوعا واحدا وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط أثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا إنما يتم إذا كان الفصل القريب بسيطا فالأولى أن يقال فيتخلف عنه معلوله لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر

الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم أنه أي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة إلا جنسا واحدا وإلا فللبسيط أثران إذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة أن يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته

المستلزمة إياه سواء كانت علة تامة أو جزءا أخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت أن الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب أن لا يقوم نوعين في مرتبة والأظهر أنهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك أي جميع ما ذكر من الفروع ضعفه ظاهر لابتنائه على أن الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته أي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه وأوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فإن قلت هل تتأتى هذه الفروع على ما لخصه أو لا قلت أما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا مانع منه عليه لجواز أن يكونا مفهومين في كل منهما إبهام من وجة فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية إذ لم يجز أن يكون بين أجزائها عموم من وجه وأما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لأن الواحد منهما أن تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا لا فصلا مقوما له وإن لم يتحصل الجنس بأحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا إذا كان للماهية جنس فإن المركب من المتساويين لا يتصور فيه إبهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت وأما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة واحدة فيستلزم أن يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله وأما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فإن كانت في نوعين لزم ذلك أيضا أعني أن يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وإن كانت في نوع واحد لزم أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لأنه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده وإلا لكان النوع وحده متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن أن يكون له مدخل في تحصيل الآخر إلا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم أن يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

الماهية كالإنسان مثلا تقبل الشركة أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي أي موجود في الخارج أم لا فذهب المحققون من العلماء إلى أنه وجودي لأنه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي إن أردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه ألا ترى أن العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج أو المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم أنه أي المعين بهذا المعنى موجود فإن من يمنع وجود التعين كيف يسلم أنه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده

والجواب أن المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الإنسان وحده قطعا وإلا لصدق على عمرو أنه زيد كما يصدق عليه أنه إنسان فإذا هو الأنسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم أنه بين أن تركب الشخص المعين من الماهية والتعين إنما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول فكما أن الجنس مبهم في العقل

يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بانضمام فصل إليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان إلا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا تعين لشيء منها إلا بمشخص ينضم إليها وهما متحدان ف يالخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها وإلا لم يصح حمل الماهية على أفرادها بل ليس هناك إلا موجود واحد أعني الهوية الشخصية إلا أن العقل يفصلها إلى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية إلى الجنس والفصل ثم أشار إلى الفرق بقوله بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى الحاصلة من مشخص آخر لأن المشخصات أمور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في آلاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة إنما ترتسم في الالة ولا تتناولها إلا الإشارة الحسية أو الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الأنواع فإنها أمور كلية يتحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها أي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم إذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج

إلا للأشخاص وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الأشخاص تارة من ذواتها وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج إن أراد به أن الطبيعة الإنسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين أفرادها لزمه أن يكون الأمر الواحد بالشخص في أمكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لأن كل موجود خارجي فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وإن أراد أن في الخارج موجودا إذا تصور هو في ذاته اتصفت صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينهما بالفعل فهو أيضا باطل لما مر آنفا من أن الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وإن أراد أن في الخارج موجودا رذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج إلا للأشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع إلا في العبارة وأما ما يقال من أن الطبيعة الإنسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثير فتحتاج إلى من يكثرها فإذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج على أنها متكثرة لا على أنها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه أن كل واحد من تلك الكثرة لا بد أن يشتمل على أمر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة

وقد احتج الإمام الرازي على كون التعين أمرا وجوديا بأنه لو كان عدميا لكان إما عدما مطلقا وأنه ظاهر البطلان لأن العدم المطلق لا تميز

فيه فكيف يميز غيره وإما عدما مضافا وحينئذ إما أن يكون عدما للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا وإما أن يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر إن كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون هو وجودا وإن كان ذلك التعين الآخر وجودا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو أيضا وجود فثبت أن كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا والجواب لا نسلم أنه لو كان التعين عدميا لكان عدما وإنما يلزم ذلك إذا كان العدمي بمعنى العدم أو مستلزما له وهو ممنوع لأن العدمي يقابل الوجودي كما أن العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له أي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فإن ثبوته له إنما هو بوجوده له لا أن يكون ذلك أي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم إذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها إنما هو في الذهن وهو أي الوجودي بالمعنى المذكور أعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبدا كالسواد المعدوم دائما فإن ملخص معنى الوجودي أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد أو لم يوجد وأما صدق الموجود بدون الوجودي في الموجودات القائمة بذواتها وإذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما

للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل إنه أي الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد أو لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر إذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من أن لا يكون التعين وجودا أن يكون عدما أو كان الوجودي ما ليس بعدم فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية إذ يصدق عليها أنها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فإن قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم أيضا وهو المناسب للمقام وإذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت فحينئذ يجاب بأن التعين إذا كان معدوما لم يلزم أن يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر وأما المتكلمون فقالوا التعين أمر عدمي لوجهين

الأول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور وأجيب عنه بأن الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين إليها وفيه أي في هذا الجواب نظر إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى منها إذ لولا امتياز إحديهما عن الأخرى لم يكن اختصاص التعين بإحديهما وانضمامه إليها أولى من

العكس وذلك أي امتياز الحصة عن الحصة إنما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب أن يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وإن كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الأجناس وتوضيحه أن التعين أو الفصل ينضم إلى الماهية فتتحصص الماهية حال الانضمام لا أنه ينضم إلى حصة منها متميزة قبل الانضمام

الوجه الثاني لو كان التعين موجودا خارجيا لكان معينا فإن كل موجود خارجي لا بد أن يكون متعينا في نفس فهو أي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الأخر في كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل إذ ننقل الكلام إلى ذلك التعين الآخر وأجيب عنه بأن كونه تعينا أي مفهوم التعين المشترك بين التعينات أمر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض

قال المصنف وفيه نظر لأن كل تعين أي كل فرد من أفراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لأن كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لأنه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقائل أن يقول لا نسلم أن كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بأن كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من أفراد التعين هو في نفسه بحيث إذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله إلى ماهية قابلة للاشتراك وأمر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لأفراد الإنسان والحق أن هذين الدليلين الخلفيين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين أمرا منضما إلى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت أنه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا أي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما إليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه فإن هذا

هو اللازم مما استدلوا من الوجهين فإذا النزاع لفظي فإن الحكماء يدعون أن التعين أمر موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما إليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

المقصد الثاني عشر

قال الحمكاء الذاهبون إلى كون التعين وجوديا التعين إن علل بالماهية بأن تكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن أن يوجد معها تعين آخر وإلا انفك عنها التعين الأول فيختلف المعلول عن علته المستلزمة إياه هذا إذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء وأما إذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد أصلا بل هذا أقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد وإلا اي وإن لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها أي في الماهية لأنه أي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لأنها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز أن يعلل تعينها بما حل فيها وإلا دار ولا يعلل أيضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها إذا هو مباين عنها نسبته إلى الكل سواء فلا يمكن أن يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى بل يعلل بمحلها أي بمحل الماهية فيجوز تعددها أي تعدد أفرادها بتعدد القوابل اي المحال إما

كهيولات الأفلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الإنسانية وإما بسبب أعراض تكتنفها كهيولى العناصر الأربعة فإنها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد أشخاصها وإذا لم يتعدد القاب بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة في شخص واحد أيضا كهيولى كل فلك بالقياس إلى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من أن تعدد أفراد الماهية الواحدة إنما يكون بتعدد قابلها أعني مادتها على أحد الوجهين أن ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لأن علة تعينه ليست المحل إذ لا محل لغير المادي فهي إما الماهية نفسها أو ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز أن يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل إما ذاتا أو استعدادا ولما كان لقائل أن يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم أجاب بقوله والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية أي حالة في المادة لتعلقها بالمادة التي تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة من المادة بحسب الذات والتعلق فإن أنواعها منحصرة في أشخاصها

قال بعض الفضلاء إذا كان تعين الماهية المتعددة الأفراد معللا بالقابل فالقابل إن كان تشخصه بماهيته أو لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم

يقولوا به أي يكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فإن تشخص الهيولي معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وإن كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وإن كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لأننا ننقل الكلام إلى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل أنه لو صح دليلكم على أن تعدد أفراد الماهية النوعية إنمكا يكون لقابلها للزم تسلسل القوابل إلى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بأن تعينه أي تعين القابل معللا بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معاا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي خبر لقوله والجواب وإنما قلنا إنه لا يجدي نفعا لأنهم لما جوزوا تعينه أي تعين القابل لما حل فيه لأن مرجع ما ذكروه هو أن علة تشخص القابل أمور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بأمور أخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا إلى ما لا نهاية له اتجه لنا أن نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك أي على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهى فلا حاجة حينئذ في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن أصل الدليل أيضا بجواز أن يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضي تشخصا معينا وإذا تعدد الفاعل المباين تعدد أفراد الماهية أيضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على أن التعين ليس

وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له علة فعلته إن كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وإن كانت القابل فتعين القابل إن كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وإن كان بقابل آخر لزم التسلسل وإن كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز أن تكون العلة أمرا مباينا فلا يكون التعين أمرا وجوديا وقد يقال في إثبات كون التعين عدميا التعين معناه أنه ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ومنع بأن هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها أعني التعين شرع في الأمور العارضة لها بالقياس إلى الوجود فقال

المرصد الثالث في الوجوب والإمكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة

المقصد الأول

تصوراتها وكذا تصورات ما يشتق منها أعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فإن من لا يقدر على الاكتساب أصلا يعرف هذه المفهومات ألا ترى أن كل عاقل يعلم أن الإنسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا إلى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة إما بأحد الآخرين أو بسلبه إذ لم يزد على أن يقول الواجب ما يمتنع عدمه أو ما لا يمكن عدمه فإذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه أو ما لا يمكن وجوده وإذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في تعريف الآخر ألا ترى أنه عرف الواجب

الوجود تارة بالممتنع المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى العدم أيضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب إلى العدم وأخرى بسلب الممكن المنسوب إلى الوجود وعرف الممكن أولا بسلب الواجب المنسوب إلى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب إليهما أيضا وإنه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الأمور فيقال الوجوب امتناع العدم أو لا إمكان العدم والامتناع وجوب العدم أو لا إمكان الوجود والإمكان لا وجوب الوجود والعدم أو لا امتناعهما فلا يجوز أن تكون هذه التعريفات حقيقية ولا تنبيهية بالقياس إلى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني أنها مشاركة في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة أظهرها الوجوب إذ لا استحالة في كون بعض الضروريات أجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الإمكان والامتناع بالوجوب أولى من العكس وإنما كان الوجوب أظهر لأنه أقرب إلى الوجود الذي هو أظهر المفهومات وأجلاها وذلك لأنه يؤكد الوجود وأما الامتناع فهو مناف للوجود والإمكان مالم يصل إلى حد الوجوب لم يقرب إلى الوجود وما هو أقرب إلى أجلى التصورات كان أظهر من غيره واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلاث

فالأولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد عبر عنها بعدم احتياجه أو بعدم توقفه فيه على غيره

الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما

الثالثة الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير وإطلاق الوجوب على المعنيين الأوليين ظاهر مشهور وأما إطلاقه على الثالث فإما بتأويل الواجب

أو إرادة مبدأ الوجوب وهي أي هذه الخواص أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم أما تغايرها فلأن الخاصة الثالثة عين الذات فإنه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والأولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية وأما تلازمها فلأنه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده إلى غيره وبالعكس ومتى وجد أحد هذين الأمرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فإنه ينفعك فيما يرد عليك من أحكامه أي أحكام الوجوب من كونه وجوديا أو عدميا وكونه عين الذات أو زائدا عليها فالمعنى الأول عدمي والأخيران وجوديان بمعنى أنه لا سلب في مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الأولين وكذا الإمكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالأولى احتياجه في وجوده إلى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده أو عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلاث أيضا متغايرة متلازمة على ما مر في الواجب

المقصد الثاني

إن هذه أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج أما الامتناع فلأنه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي وأما الوجوب فلوجهين

الأول أنه لو وجد الوجوب في الخارج لكان إما ممكنا أو واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فإن كان ممكنا والواجب إنما يجب به إذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا أصلا فبالأولى أن يكون الواجب ممكنا هذا خلف وإن كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر

وتسلسل وجوابه أنا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل إذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من أن وجود الوجود عينه وأيضا جاز أن يكون وجوب الوجوب أو ما بعده من المراتب أمرا اعتباريا فإن وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه وإلا لم يصح لأن وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز أن يكون نفسه وربما نختار الشق الأول ويجاب عنه أي عن الوجه الأول بأنه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب لجواز أن يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب لوجوبه لذات الوجوب وقولك به أي بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فإن الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة هي الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لأن الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فإنه إذا قام الوجوب بذات أوجب لها الواجبية فإن قلت لنا أن نقول إذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فإذا فرض وقوع هذا الجائز لخلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت إذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا إلى ذاته لكنه يمتنع نظرا إلى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

الوجه الثاني وهو الأقوى أنه لو كان الوجوب موجودا فإما نفس الماهية ويبطله أنه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل مرتبتين فكيف يكون نفسها وإما زائدا

على الماهية وسنبطله حيث نبين أن الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز أن يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لأنه ظاهر البطلان وأيضا كونه نسبة ينافيه ومن أجاب على هذا الوجه الثاني بأن منع كونه نسبة فقال نختار أنه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن حينئذ كونه نسبة فلعله أراد بالوجوب المعنى الثالث أعني ما تتميز به الذات فإنه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لأن المستدل أراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع أراد به ما تتميز به الذات عن الغير وفي الملخص إن أريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك أنه عدمي وإن أريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا أيضا لا يمكن أن يكون أمرا ثبوتيا وفي شرحه أن الوجوب يطلق على معنيين

الأول منهما عدمي بالضرورة

والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضة وأما الإمكان فلهذا الوجه بعينه أشار به إلى الوجه الأول فيقال لو كان الإمكان موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا فإن كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه أولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف وإن كان ممكنا نقلنا الكلام إلى إمكانه ويتسلسل ويجاب بأن إمكان الإمكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به إلى الوجه الثاني كما توهمه العبارة إذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب إذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف إجراء الثاني في الإمكان فيقال لو كان موجودا لكان إما نفس ماهية الممكن أو جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية والوجود أو كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها إذ يستحيل استفادتها إمكانها الذاتي من غيرها وإلا لم تكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب إما بالذات وهو محال في الممكن وإما بالغير والوجوب بالغير فرع الإمكان الذاتي فللممكن قبل إمكانه إمكان آخر ووجه

آخر وهو أنه أي الإمكان سابق على الوجود لأن الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه أي عن الوجود فإن قيام الصفة الموجودة بموصفها فرع لوجوده فلا يكون الإمكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الإمام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لأن إيجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح أن يقال اقتضى ذاته وجوده فوجود الصفة الثبوتية يستحيل أن يسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال على كون الوجوب أو الإمكان أمرا عدميا امتناع تأخره عن وجود الموصوف فلا نحتاج في ذلك إلى بيان التقدم فلا يتوجه علينا أنا لا نسلم تقدمه لجواز أن يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة في أن الإمكان أو الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابط يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات إحديهما أساس الوجه الأول الدال على كون كل واحد من الوجوب والإمكان أمرا اعتباريا والثانية أساس الوجه الآخر الذي استعمل في الوجوب أيضا إذا اكتفى فيه بامتناع التأخر أن كل ما تكرر نوعه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أي كل نوع كان بحيث إذا فرض أن فردا منه أي فرد كان موجود يجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة

على أنه صفته فإنه يجب أن يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو التقدم فإنه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد وإلا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فإنه لو وجد فرد منه لحدث وإلا كان قديما فالموصوف به أولى بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فإنه لو وجد لبقي وإلا اتصف بالفناء وإذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فإنها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية أخرى والوحدة فإنها لو وجدت لكانت الواحدة وإلا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فإنه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الأمور وأمثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل

قال المصنف والمنع ما ذكرنا من أن وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه أن ما حقيقته غير الوجوب فإنه لا يكون واجبا إلا بوجوب يقوم به وأما الذي حقيقته الوجوب فإنه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فإنه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الأولى وأما الثانية فهي قوله وكذا أي وكذا اعتباري أيضا كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود أي وجود الموصوف كالوجود فإنه على تقدير كونه زائدا يجب أن يكون من المعقولات الثانية إذ لا يجب أن يكون ثبوته للماهية

متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وأمثالها فإنها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب أن تكون اعتبارية إذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وأنه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط وأصل كلا شامل لموارد متعددة أعطيناكه ههنا حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعتن بشأنه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الأمور الاعتبارية واعلم أن هذه الوجوب والإمكان والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل أو الذكر وموادها بحسب نفس الأمر وذلك لأن المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وإمكان الوجود والعدم فهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فتكون أخص من جهات القضايا وموادها فإن المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ إما أن يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد أسود وإما أن يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد أعمى والوجوب والإمكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواردها جارية في الكل فيقال زيد يجب أن يكون أسود أو أعمى أو يمتنع أو يمكن كما يقال زيد يجب وجوده أو يمتنع أو يمكن وهذا الأخير هو الذي نحن بصدده إذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية أو السوادية أو غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن وإلا أي وإن تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها أي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فإذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للأربعة

فنعني به وجوب الحمل أي حمل الزوجية على الأربعة وامتناع الانفكاك أي انفكاك الأربعة عن صفة الزوجية وهذا أي وجوب الحمل الذي بين الأربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده ألا ترى أن الأربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وأن الزوجية واجبة الحمل والصدق على الأربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين أنها أي هذه الأمور الثلاثة سوى الامتناع إذ لم يدع أحد كونه وجوديا أمور وجودية لوجوه ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والإمكان

الأول الوجوب لو كان أمرا عدميا لم يتحقق إلا باعتبار العقل له إذ لا تحقق للعدميات في أنفسها إنما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم أن لا يكون الواجب واجبا إلا إذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فإن الواجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل أم لا يوجد فرض أصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وحينئذ لا يتصور أن يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الإمكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم إذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل أم لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل أن يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج أو نفس الأمر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في أحدهما ألا ترى أن زيدا أعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لأن الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الأمر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والإمكان مثلا أمرا عدميا اعتباريا أن لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الأمر

الوجه الثاني أن نقيضه الوجوب وهو عدمي لصدقه على

فإن الممتنع لا واجب فهو وجودي وإلا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الإمكان نقيضه هو اللا امتناع عدمي لصدقه على الممتنع فالإمكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لأن نقيضه هو اللاإمتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه أي تحقيق الجواب بطريق الحل أن ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنها محال أي يستحيل أن يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بأن لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز أن لا يصدق على أ مثلا أنه واجب ولا أنه ليس بواجب أو لا يصدق عليه أنه ممتنع ولا أنه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان أو عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بأن يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بأن لا يصدق عليه شيء منهما وأما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز أن يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك أنك إذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان وإذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان أيضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللا وجوب أعني ارتفاع وجوده في نفسه أن يكون الوجوب موجودا في نفسه
والوجه الثالث وهو لابن سينا أن إمكانه لا أي إمكانه عدمي ولا إمكان له أي ليس له إمكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان فلو كان الإمكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا

وجوب له وهو أي هذا الوجه قريب من الوجه الأول لأن محصولهما أنه لو كان الإمكان أو الوجوب أمرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا أو الواجب واجبا إلا أن الملازمة هناك بينت بأن العدمي لا تحقق له إلا باعتبار العقل وههنا بأن اللا عدم لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول إمتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد أيضا فلو كان الامتناع أو العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا أو المعدوم معدوما والحل أن يقال قولنا إمكانه لا معناه أنه متصف بصفة عدمية هي الإمكان وقولنا لا إمكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما أن فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك أيضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليست هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والإمكان بل لك طردها في كل ما حاولت إثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الأشياء في نفس الأمر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر أدلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والإمكان وبعضها على عدميتها أشار إلى قانون يتوصل به إلى نفي الأشياء التي اختلف فيها وذكر هناك أدلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء فقل هو إما وجودي أو عدمي أي إذا أردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب أصلا إذ لو كان له وجوب فإما أن يكون وجوديا أو عدميا وكلاهما باطل أما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا أو لأنه لو وجد الوجوب مثلا لكان إما زائدا على ذات الواجب أو لا يكون زائدا على ذاته أو لأنه لو وجد لكان وجوده إما زائدا على ماهيته أو لا يكون زائدا عليها ويبطل كل من الزيادة وعدمها بدليل نافيه وأما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين أو أقسام

نفيه بنفي قسميه أو أقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان إما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو أبدي لأنه إن زال لكان زواله إما بنفسه أو بأمر عدمي كعدم الشرط أو وجودي موجب كطريان الضد أو مختار والكل محال أو بنفي مذهبين متقابلين فيه كأن يقال لو كان العالم موجودا لكان إما قديما أو حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم في الأشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فنتركها أي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لأنه أي لأن ذلك الكثير من الشبه فأنثه أولا نظرا إلى المعنى وذكره ثانيا نظرا إلى اللفظ عندك بعد الوقوف على المأخذ العام إيرادا وإبطالا على طرف التمام يعني قد نبهناك على مأخذ إيرادها وإبطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ يسهل عليك أيرادها وإبطالها فلا حاجة بنا إلى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المراد والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب أي فرجها يقال إنه ينبت على قدر قامة المرء

المقصد الثالث

في أبحاث الواجب لذاته وهي أربعة

أحدها أنه أي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير وإلا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف واعترض عليه بأنا لا نسلم لزوم ارتفاعه

من ارتفاع ذلك الغير إنما يلزم ذلك إذ لم تكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول إنما يلزم من ارتفاع العلة إذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع أما إذا كان له علة أخرى فلا وأيضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال والجواب أن ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور أن يكون ذلك الثبوت معللا بغيره وإلا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فإذا فرض أنه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بأن الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره والواجب لغيره ما يحتاج فيه إليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما

وثانيها أنه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من أجزاء متمايزة في الخارج ولا من أجزاء متمايزة في الذهن وإلا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج إلى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج إلى العلة هو الممكن وإن سلم أن المحتاج إلى الغير على الإطلاق ممكن لكن جميع أجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج إليها أي إلى الأجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لأنا نقول جميع أجزائه وإن كان ذاته لكن كل واحد من أجزائه ليس ذاته بل هو غيره فإذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا إلى غيره فلا يكون واجبا

وثالثها لو كان الوجوب وجوديا أي موجودا في الخارج لم يكن زائدا عن ماهيته أي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وإلا وإن لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا إلى الماهية إذ لا بد أن يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده إلى معروضه فيكون ممكنا مستندا إلى علة ويعلل بها أي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها وإلا احتاج الواجب في وجوبه إلى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من أن الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لأن وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متأخر عن وجوبها فإن الشيء مالم يجب وجوده إما لذاته أو لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هذا خلف لا يقال هذا معارض بأنه أي الوجوب نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الواجب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لأنا نقول إنما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لأن النسب عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا بكلامنا

ورابعها أنه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لأنه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد أن يتمايزا بتعين فيلزم حينئذ تركبهما من الماهية والتعين وإنه محال لما

مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نسلم أنه نفس الماهية لجواز أن يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لأنا نقول المدعي هو أنه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا أنه لو كان وجوديا لكان نفس الماهية والأظهر أن يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في أبحاث الممكن لذاته وهي أيضا أربعة

أحدها قال الحكماء الإمكان محوج للممكن إلى السبب أي الإمكان علة احتياج الممكن إلى المؤثر وفي إثباته منهجان

الأول دعوى الضرورة فإن الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته ومعنى كونه أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن إلى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما أي تصور الموضوع الذي هو معنى إمكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا إلى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفتي الميزان إذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت إحداهما على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بأن أحد المتساويين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر

وكسب وهذا معنى كون الإمكان محوجا إلى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين إلى المرجح مركوز في طباع البهائم أيضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فإنه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه أن هناك مرجحا رجحه عليه فنفرت وهربت منه قلنا ذلك أي نفورها لحدوثه لا لإمكانه فإنه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم أن لا بد له من محدث لا أنها تخيلت تساوي طرفي الصوت وأن لا بد هناك من مرجح فإن قيل لو كان الحكم بأن الإمكان محوج إلى السبب المؤثر ضروريا أوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق إذ لا تفاوت بين الأوليات ولم تختلف فيه أيضا العقلاء لأن بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ قلنا قد مر جوابه وهو أن الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين أو للإلف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي أحد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وإنه يجوز أن يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد أنكر طائفة البديهيات رأسا وإن قيل أكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان أحد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك أن أكثر العقلاء لا يقدمون على إنكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي أوجده فيه بلا مرجح مخصص مع أن سائر الأوقات تساويه في صحة الإيجاد فيها والنافون للغرض عن أفعاله تعالى يعني الأشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من أفعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع أن تلك الأفعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الأحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع أن نسبتها إلى الضدين أي إلى ذلك الشيء وضده سواء وفي

اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه أيضا في اختصاص الفلك بالحركة إلى جهة كالغرب أو االشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته إليه وعلى سرعة مخصوصة أو بطء معين مع تساوي نسبة حركته إليهما وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الأخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدارهما من الغلظ والرقة قلنا لم يقل أحد من العقلاء المذكورين بأن أحد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض أحكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع أحد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الأجوبة أو ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه وإلا لما احتالوا في دفعه بأسرهم ولا اجترأ بعضهم على التزامه وسنفصلها أي تلك الأجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب

المنهج الثاني في إثباته الاستدلال عليه وفيه طرق

الأول الماهية الممكنة المقتضية للتساوي أي تساوي الوجود والعدم بالقياس إليها فلو وقع أحدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا وأولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة إلى ماهية الممكن ومناقض له قلنا إنما يناقضه أي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له أي لذلك الطرف الواقع لأن معنى تساوي الطرفين أن ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات أحدهما لا حصوله أي لا حصول

أحدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وأن أحد المساويين يقع بلا علة أصلا
الطريق الثاني واختاره الإمام الرازي في المحصل والأربعين لابد للممكن قبل الوجود أن يترجح طرف أي يترجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل إلى حد الوجوب صفة وجودية لأنه حصل بعد مالم يكن فلو جاز أن لا يكون وجوديا لجاز أن لا تكون حركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجودي وإذا كان الترجح أمرا وجوديا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته أو بمعدوم آخر وليس ذلك المحل هو الأثر أي الممكن وإلا كان الأثر موجودا قبله أي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نسلم أن الممكن يجب أن يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من أنه لا بد أن يترجح وجوده إلى حد الوجوب حتى يوجد مبني على أنه محتاج إلى علة وهو المتنازع فيه بل يترجح مع الوجود وحينئذ جاز أن يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة إلى محل آخر هو المؤثر وأيضا إن سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق أن الترجح والوجوب المتجدد لا يجب أن يكون موجودا لأن العدمي قد يتجدد بل هو أمر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا آخر موجودا في الخارج
الطريق الثالث أي للإمام الرازي ذكره في الأربعين وقد بناه على قول الفلاسفة أنه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده أو بعده أي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو أن يكون قبل وجوده أو بعده تلا عدمه مطلقا وإلا كان واجبا بذاته وإلا أي وإن لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده أو بعده فبزمان

أي فيكون تقدم العدم على وجوده أو تأخره عنه بزمان لأن المتقدم إذا لم يمكن أن يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لأن الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هذا خلف فهو أي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وأنه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا إذا كانت الأجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الإمكان علة الحاجة إلى الغير دون الحدوث إذا لا حدوث ههنا ولا يخفى أنه أي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة أو جزءها أو شرطها ولا نثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فإن المثال الجزئي أعني كون إمكان الزمان محوجا إلى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بأن الإمكان مطلقا محوج إلى المؤثر لجواز أن يكون ذلك بسبب أمر مختص بالزمان وقد عرفت أن الطريقين الأولين لا يتمان أيضا فالأمم الميتاء أي الطريق الواضح المعبد هو المنهج الأول يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا إلى المؤثر عدة أي متعددة كثيرة
الشبهة الأولى أن احتياجه إلى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لإمكانه أو لغيره إنما يتحقق إذا أمكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول إذ التأثر في الوجود مثلا إما حال الوجود أي وجود الأثر وهو محال لأنه إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل وإما حال العدم وهو باطل أيضا لأنه جمع للنقيضين وذلك لأن وجود الأثر مع التأثير لا يتخلف عنه أصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الإيجاد ولما فرض أن التأثير في الوجود أعني الإيجاد إنما هو حال العدم

كان وجود الأثر أيضا في تلك الحال فيجتمع وجود الأثر وعدمه معا ولأنه أي الأثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة أن يكون أثرا للموجد وإذ لا أثر له فلا تأثير ولا إيجاد منه حينئذ ولأنه أعني الأثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به تأثير وإيجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الإيجاد إلى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الموجود حال العدم بوجوه ثلاثة وإن شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير إما فيه حال كون الأثر معدوما وهو تحصيل الحاصل وإما حال كونه موجودا وأنه جمع للنقيضين وأيضا هو حال الوجود لا يصلح أثرا للمعدوم وأيضا هو حينئذ مستمر على ما كان عليه قبل أن يتعلق به الإعدام فلا يستند إلى مؤثر العدم والجواب أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل أي قبل الإيجاد فإنه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة وإلا فالإيجاد للموجود بوجود مقارن للإيجاد لأن حصول الأثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لأن حدوثها إما حال أو عدمها وهو اجتماع النقيضين أعني الوجود والعدم وإما حال وجودها وهو حصول الحاصل نقول لزم أن لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لأن إحداثها وإيجادها إما حال الوجود أو العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها إلى أمر يحدثها أمر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل أن ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود أو حال العدم ضرورة بشرط المحمول فإن التأثير في وجود الأثر بشرط الوجود أو بشرط العدم محال فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط

اتصاف الأثر بالوجود أو العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو أي هذا المذكور أعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الإمكان الذاتي لأن الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط إحدى هاتين الصفتين لا ينافي إمكانه بالنظر إلى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره أن يقال قولك التأثير إما حال الوجود أو حال العدم وكلاهما باطل إن أردت به أن التأثير إما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالحصر ممنوع فإن التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وإن أردت به أنه في زمان الوجود أو زمان العدم اخترنا أنه في زمان الوجود كما مر ومنهم من أجاب بأن التأثير في زمان الخروج من العدم إلى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل في زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الأثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الأثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا

الشبهة الثانية وهي أيضا دالة على أن الممكن غير محتاج إلى مؤثر لا لإمكانه ولا لغيره إذ ذلك فرع إمكان التأثير وهو محال إذ التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به لأنه إذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلاثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس إليها وقد بطلت هذه الأقسام كلها فيما مر لأن جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وأيضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون أثرا والجواب أنه أي التأثير في الوجود الخاص أي في الهويات كما مر من أن المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق أن تأثير المؤثر في أي شيء هو بما لا مزيد عليه وأيضا

ما ذكرتموه الحدوث أي حدوث الصفات المحسوسة عمن يحدثها لأن تأثيره إما في ماهيتها أو وجودها أو موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه

الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدنا في الخارج تسلسل أي لزم التسلسل وذلك لأن الحاجة لو وجدت لاحتاجت إلى الموصوف بها إذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة أخرى فينقل الكلام إلى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت إلى مؤثرية أخرى إذ يستحيل كونها واجبة بذاتها وإذا لم تكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة إلى سبب لا لإمكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن أصلا وهو المطلوب والجواب أنه لا يلزم من كونهما أمرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما من غيرهما بمعنى أن لا يكون الشيء في نفس الأمر محتاجا ومؤثرا أي متصفا بالحاجة والمؤثرية فإن الأمور العارضة العدمية تتصف بها الأشياء في أنفسها كالامتناع والعدم فإنهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع أن الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا

فإن قيل لو ثبتنا أي لو ثبتت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فإما وجوديتان وإما عدميتان إذ لا مخرج عنهما ويبطل كل أي كل واحد من كونهما وجوديتين أوعدميتين بما عرفت أما إبطال الوجودية فبلزوم التسلسل لأنهما من الأنواع المتكررة التي عرف حالها في الضابط المتقدم وأما العدمية فبأن يقال هما نقيضا اللا حاجة واللا مؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما أشرنا إليه فيما مر من أجوبة الشبهة العامة وهو أن يقدح في دليل الوجودية أو دليل العدمية بما عرف فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب أنه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما أعني قوله فإن قيل من تتمة الأول والمراد أن هذه الشبهة كالأوليين منقوضة بحدوث الصفات

المحسوسة فإنها تقتضي أن لا تحدث هذه الصفات لأنا نعلم بالبديهة أنها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة إلى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها

الشبهة الرابعة وهي مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجا أن يقال لو أحوج الإمكان في الوجود إلى المؤثر لأحوج في العدم أيضا إلى المؤثر لاستواء نسبتهما إليه أي نسبة الوجود والعدم إلى الإمكان لأنه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما أن الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح أثرا لشيء سواء كان عدما أصليا أو طارئا وفي الأصلي مانع آخر وهو أنه مستمر فالتأثير فيه تحصيل للحاصل فوجب أن لا يكون الوجود أيضا أثرا لشيء

والجواب أن العدم إن صلح أثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم حينئذ وإلا وإن لم يصلح منعنا الملازمة أي لا نسلم أنه لو أحوج في الوجود لأحوج في العدم للفرق البين وهو أن الوجود يصلح أثرا دون العدم فيكون الإمكان محوجا في الجانب الذي يصلح أن يكون أثرا ولا يلزم منه أن يكون محوجا في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا أن نقول ابتداء من غير ترديد إن سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم أن العدم لا يصلح أثرا لشيء أي لا نسلم بطلان اللازم فإن عدم المعلول عندنا لعدم العلة فإنه لولا أن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم إليه أي إلى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول إلى عدم العلة لجاز أيضا استناد الوجود إليه أي إلى العدم وأنه أي جواز استناد الوجود إلى العدم ينفي الحاجة إلى وجود المؤثر في العالم فينسد باب إثبات وجود الصانع لأنا نقول هذا كلام على السند مع أن الملازمة ممنوعة إذ

الضرورية العقلية تحكم بجواز ذلك أعني استناد العدم إلى العدم وامتناع هذا أعني استناد الوجود إلى العدم فلا تصح تلك الملازمة أصلا

الشبهة الخامسة وهي أيضا مخصوصة بنفي كون الإمكان محوجا لو كان المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لأحوج إليه أيضا حال البقاء لثبوته حينئذ أي ثبوت الإمكان للممتكن في حال البقاء فإنه لازم للماهية الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها أصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين وإذا كان الإمكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج إلى المؤثر ثابتا أيضا والثاني باطل لأن الحاصل به أي بتأثير المؤثر حال البقاء إن كان نفس الوجود وأنه حاصل قبله أي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وإن كان الحاصل به أمرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لأمر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تأثيره في بقائه الذي هو أمر متجدد لا في ذاته بحسب أصل الوجود الذي كان حاصلا لأنا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات بلا مؤثر فيها فتكون مستغنية عنه مع ثبوت إمكانها المحوج إياها إليه فرضا هذا خلف

والجواب أنه أي التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تأثيره فيه هو أن يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده أولى من وجوده فإن سمي الدوام متجددا لأنه لم يكن حاصلا في أول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لأنا نقول التأثير في دوام الوجود الحاصل أولا لا في أمر متجدد هو وجود ابتدائي وأنتم تقولون لا تأثير في الوجود الحاصل أولا بل في أمر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في

أن المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم أن الجواب الأول مذكور في نقد المحصل وليس فيه أنه لا تأثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما أورده المصنف بل فيه أن تأثير المؤثر في أمر جديد هو البقاء فإنه غير الأحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا ومعناه أنه إذا أخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور أن يفيده المؤثر لبقاء بهذا الاعتبار وإلا لزم تحصيل الحاصل وإذا أخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك أن البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا إلى المؤثر وهذا بعينه ما آثره ولا فرق في تسمية البقاء أي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام أن يقال كما أن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته إلى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود إليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لأن استواء نسبته إلى طرفيه أمر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني وكما أن اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند إلى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة مستند إليه أيضا والأول هو اتصافه بأصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج إلى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى أنه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى أنه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لأن الاتصاف ودوامه أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التأثير والإيجاب فيما سبق ومن قال إن التأثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم أن المؤثر يحصل في الزمان الثاني أصل الوجود الذي كان حاصلا أو وهم أنه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال إن التأثير إذا كان في أمر متجدد لا يكون تأثيرا في الباقي البتة فقد توهم أن

ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو أيضا باطل لأن التأثير في ذلك الوجود الحاصل لا في أصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من أن المعنى بالتأثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الأثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع إلى ما ذكرناه من أن وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من أمرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات

الشبهة السادسة لو كان الإمكان أو الحدوث محوجا إلى المؤثر كان للحوادث التي تشاهدها مؤثر إما لحدوثها وإما لإمكانها فإما أن يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها أي حدوث تلك الحوادث في أوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الأوقات بالحدوث من الأوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في أن ذلك المؤثر القديم موجود فيها وإما أن يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا إلى مؤثر آخر حادث أيضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لإرادته وتعلق إرادته بتخصيص الحدوث ببعض الأوقات مع تساويها لا يحتاج إلى داع بل له أن يختار أحد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه إليه فإن ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لأحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه إلى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع أي وقوع أحد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لأنه ترجح أحد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة وأما الأول فليس بمحال لأنه ترجيح من غير مرجح أي من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لأن المؤثر إذا كان مختارا فهو يرجح كيف يشاء وفيه بحث وهو أن المختار وإن رجح أحد مقدوريه بإرادته لكن إذا كانت إرادته لأحدهما مساوية لإرادته للآخر بالنظر إلى ذاته توجه أن يقال لم اتصف

بإحدى الإرادتين دون الأخرى فإن أسند ترجيح هذه الإرادة إلى ارادة أخرى نقلنا الكلام إليها ولزم تسلسل الإرادات وإن لم يسند إلى شيء فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب فإن قيل الإرادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم حينئذ التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت إلى الآن من حيث هي جملة لا شك أنها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث أو الإمكان محوجا إلى المؤثر لكانت تلك الجملة علة لكن لا علة لها وإلا فإما حادثة فتكون تلك العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي أي تلك العلة خارجة عنها لأن المؤثر في الجملة لا بد أن يكون خارجا عن الأثر فتكون داخلة وخارجة معا وهذا خلف وإما قديمة فصدورها لا لمؤثر إذ لا يجوز أن يؤثر ذلك القديم فيها لأن تأثيره فيها إن كان قديما لزم قدم الحوادث إذ لا يعقل تأثير حقيقي بلا حصول أثر وإن كان حادثا لزم أن يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فتكون محتاجة إلى مؤثرية أخرى فننقل الكلام إليها فيلزم التسلسل والجواب أنها أي المؤثرية صفة ذهنية فنختار أن المؤثر في جملة الحوادث قديم وأن له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة إلى تأثير آخر فلا يتسلسل ولقائل أن يقول الاتصاف بحادث وإن كان عدميا محتاج إلى مرجح مخصص فإن قيل الإرادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الإشكال فيها

الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من السبع أن نعلم بالضرورة أن قدرة العبد مؤثرة على وفق إرادته وأن أفعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة أيضا أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما بلا مرجح لأنه مع شدة احتياجه إلى القرار يستحيل منه أن يقف ويتفكر في رجحان أحدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان إذا أحضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب

والجواب ما قد عرفت من أن مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل إنما المحال ترجح أحد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت أيضا ما في هذا الجواب

خاتمة للبحث الأول من أبحاث الممكن

قال المتكلمون المحوج إلى السبب هو الحدوث لا الإمكان لأن الممكن إنما يحتاج إلى المؤثر في خروجه من العدم إلى الوجود أعني الحدوث إذ ماهيته لا تفي بذلك فإذا خرجت إلى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وأيضا إذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وإن لم يلاحظ معه شيئا آخر وأيضا لو كان المحوج هو الإمكان لأحوج في جانب العدم فيلزم أن تكون الاعدام الأزلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه

أما الأول فلأنه ليس لماهية الممكن خروج من العدم إلى الوجود مسمى بالحدوث وإلا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها إلا الاتصاف بالعدم أو الاتصاف بالوجود فاحتياجها إلى المؤثر في هذا

الاتصاف وقضية البناء كاذبة فإن البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها

وأما الثاني فلأن العقل لو جوز وجود الحادث لذاته لما طلب علته أصلا فظهر أن ذلك الطلب لملاحظة إمكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم أولا وبالوجود ثانيا

وأما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من أن عدم المعلول لعدم العلة وإن كانا مستمرين وقيل المحوج إلى المؤثر هو الإمكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الإمكان بشرط الحدوث فيكون الإمكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الإمكان والحدوث فيعتبر الحدوث إما شرطا وإما شطرا وقيل الكل أي كل واحد من الأقوال الثلاثة ضعيف

قال الإمام الرازي لأن الحدوث صفة للوجود لأنه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث عن الوجود لأن صفة الشيء متأخرة عنه وهو أي الوجود متأخرا عن تأثير العلة أي عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة لأن الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة أو جزءا لها أو شرطا تأخره عن نفسه بمراتب أربع على التقدير الأول والثالث وخمس على التقدير الثاني

لأن جزء العلة متقدم عليها والأظهر في العبارة أن يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمال في المعنى واحد

قال المصنف ولا يخفى أنه أي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الأمور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لأنهم لم يريدوا بقولهم إن الحدوث علة الحاجة أو جزؤها أو شرطها إلا أن حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث إما وحده أو مع الإمكان وهذا حق لا شبهة فيه لأن الحدوث علة في الخارج للحاجة فيوجد الحدوث في الخارج أولا فتوجد الحاجة فيه ثانيا لأن الحدوث والحاجة أمران اعتباريان فكيف يتصور كون أحدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول إن قولنا الممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر قضية صادقة في نفس الأمر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة إلى غيره فكما أن أتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج إلى علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج إليها والفرق بين الوجودية والعدمية أن الوجودية تحتاج إلى العلة في وجودها أيضا دون العدمية إذ لا وجود لها ألا ترى أنه إذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لأي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز أن يعلل اتصاف الشيء بوصف من الأوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز أن يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما أن العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به أيضا إذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان أن علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الأمر ماذا فذهب القدماء إلى أن تلك

العلة هي اتصافه بالإمكان وذهب جمهور المتأخرين إلى أنها اتصافه بالحدوث وحده أو مع غيره فورد عليهم أن اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الأمر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الإيجاد وهو أيضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن أن يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه أصلا إذ لم يرد به أن هذه الأمور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل أريد أنها أمور اعتبارية لا حاجة بها إلى علة في وجودها لكن الأشياء متصفة بها في نفس الأمر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الأمر كما مر وأما قوله لأنهم لم يريدوا به إلى آخره فإن أراد به أن الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الأمر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وإن أراد به أنه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام إذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فإن قيل الإمكان متأخر أيضا عن الوجود لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود أيضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالإمكان قبل أن تتصف به الماهية وأما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها إلا حال كونها موجودة

وثانيها أي ثاني أبحاث الممكن الممكن لا يكون أحد طرفيه أي الوجود أو العدم أولى به لذاته فإن قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لأن الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر إلى ذاته فلا يتصور حينئذ أن يكون أحدهما أولى به

لذاته وإلا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى أيضا عدمه كذلك الممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه إلى بيان أنه لا يجوز أن يكون لأحد طرفيه بالنظر إلى ذاته أولوية غير واصلة إلى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته فقال طائفة العدم أولى بالممكنات السيالة أي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها إذ لولا أن العدم أولى بها لجاز بقاؤها ورد بأن الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الأشياء لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها إلى أصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم إولى بالممكنات كلها إذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها إلا بتحقق جميع أجزاء عللها فالعدم أسهل وقوعا وهو مردود بأن سهولة عدمها بالنظر إلى غيرها لا يقتضي أولويته لذاتها

وقال بعضهم إذا أوجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود أولى بالممكن من العدم وإذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم أولى به وقيل إذا وجد العلة فالوجود أولى وإلا فالعدم وفسادهما ظاهر لأن تلك الأولوية مستندة إلى الغير لا إلى ذات الممكن وأنه أي كون أحد طرفيه أولى به لذاته باطل لأن الطرف الآخر إن امتنع بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الأولى لذاته واجبا فيصير الممكن إما واجب الوجود لذاته أو واجب العدم لذاته هذا خلف وإلا وإن لم يمتنع الطرف الآخر فإما أن يقع الطرف الآخر بلا علة وأنه محال بديهة لأن المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح أولى بأن يمتنع وقوعه بلا علة وإما أن يقع الطرف الآخر بعلة فهذا أي ثبوت الأولوية للطرف الأول يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة إذ مع وجود تلك العلة يكون

الآخر راجحا وأولى وإلا لم يكن علة له فلا تكون تلك الأولوية الثابتة للطرف الأول ثابتة له لذاته أي لذات الممكن وحده بل تكون الأولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم إليه والمفروض خلافه وهو أن الأولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لأنه المبحث ههنا

فإن قيل إذا جوزتم حصول الأولوية لأحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر إليه فلنفرض أن ذلك الطرف هو الوجود فيصير أولى بسبب انضمام عدم علة العدم إلى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف خالراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما إلى ذات الممكن وأنه أي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب إثبات وجود الصانع

قلنا سبب العدم عدم لأن إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها فعدمه أي عدم سبب العدم وجود لأن عدم العدم وجود قطعا ويحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن إلى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع

وثالثها أي ثالث تلك الأبحاث أن الممكن لاحتياجه إلى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الأولوية الناشئة من تلك العلة إذا لم تصل إلى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لأنه إذا صار الوجود بسبب تلك العلة أولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الأولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فإن لم يكن اختصاص أحد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح أحد المتساويين بلا سبب

وإن كان لمرجح لم تكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وأيضا الأولوية لا تنشأ إلا من العلة التامة لأنه متى فقد جزء من أجزائها كان العدم أولى فإذا فرض أن اختصاص أحد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت أن الأولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لأنه وجب أولا وجوده من علته فوجد ثم أنه إذا وجد فبشرط الوجود وأخذه معه يمتنع عدمه وإلا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وأه وجوبه اللاحق لوجوده فإنه وجد أولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله أي فللمكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لأن الأول بالنظر إلى وجود العلة والثاني بالنظر إلى وجود الممكن وأخذه معه فلا ينافيان الإمكان الذاتي لأنه بالنظر إلى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فإنه محفوف بامتناعين

أحدهما من عدم علة وجوده

والثاني من عدمه

ورابعها إن الإمكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه أصلا وإلا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا وواجبا إن كان خلوها عنه بزواله عنها أو بالعكس أي ينقلب الممتنع أو الواجب ممكنا إن كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد مالم يكن وأنه أي جواز خلوها عنه على أحد الوجهين ينفي الإمكان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب

بعضها إلى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لأن الوجوب والإمتناع والإمكان المستندة إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يتصور انفكاكها عنها وإلا لم تكن تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي وربما يحتج عليه أي على لزوم الإمكان لماهية الممكن بأن الإمكان إن لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول إن حدوث الإمكان لها واتصافها به إما أن يكون لأمر يقتضي ذلك الاتصاف وهو أي الإمكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده إلى الغير فيكون للإمكان إمكان فتتسلسل الإمكانات إلى غير النهاية أو لا يكون حدوث الإمكان لها لأمر يقتضيه فيلزم نفي الصانع أي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد إلى شيء يقتضيها أو نقول حدوثه للماهية أن توقف على حادث آخر تسلسل بأن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا إلى نهاية وإلا وإن لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه أي اختصاص حدوث الإمكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق أن الدعوى وهي أن الإمكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها أظهر من هذين الدليلين لأنها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتهما لا شبهة في خفاء مقدماتهما وربما يشكك عليه أي على لزوم الإمكان للماهية بأن حدوث العالم أي وجوده غير ممكن في الأزل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الأزل لاستحالة أن يكون الحادث أزليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الإمكان لشيء بعد مالم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري تعالى للعالم بل للحوادث اليومية غير

ممكنة في الأزل ثم إنها تصير ممكنة فيما لا يزال وأيضا فيحدث للمكن المقدور مع بقاء الوجود امتناع المقدورية لأن الموجود يمتنع أن يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد إمكانه أي بعد إمكان مقوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال إمكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما

والجواب عن الأول أن أزلية الإمكان ثابتة وهي غير إمكان الأزلية وغير مستلزمة له وذلك لأنا إذا قلنا إمكانه أزلي أي ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للإمكان فيلزم أن يكون الشيء ذلك متصفا بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها أيضا وإذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده على معنى أن وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم أن الأولى لا تستلزم الثانية لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممتنعا فلا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لأن الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو أن إمكانه إذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا أيضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية

نعم ربما امتنعت الأزلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الإمكان الذاتي مثلا الحادث يمكن أزليته بالنظر إلى ذاته من حيث هو ويمتنع إذا أخذ الحادث مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو إمكانه أزلي وأزليته ممكنة أيضا وإذا أخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع إمكان وجود أصلا لأن الحدوث أمر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فإن قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على أنه قيد لا جزء ونقول إنه ممتنع في الأزل وممكن فيما لا يزال قلت الإمكان الذاتي معتبر بالقياس إلى ذات الشيء من حيث هو فإن أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حالهما وإن أخذ ذات الحادث وحده أو ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور هناك إمكان ذاتي إذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب أو الممتنع بالغير والسر فيه أن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لأن الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته إليهما على سواء بالنظر إلى ذاته فإذا وجد علة أحد طرفيه فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما إلى ذاته وأما الإمكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لأن استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر إلى ذاته لم يتصور ثبوته بواسطة الغير وإلا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب أو الممتنع وإلا لم يبق الوجود أو العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال

والجواب عن الثاني أنه أي كون المقدور مقدورا أمر اعتباري فلا يوصف بإمكان الوجود حتى يتصور زواله وإن وصف بالإمكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشيء من أخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الإمكان الذاتي مع أنه قد ثبت فيما سبق أن الباقي حال بقائه مقدور ومحتاج إلى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون إمكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور

المقصد الخامس

في أبحاث القديم وهي أمران أي هي راجعة إليهما

أحدهما أنه أي القديم لا يستند إلى القادر المختار أي لا يكون أثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء إنما أسندوه أي القديم الذي هو العالم على رأيهم إلى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا إلى قدم العالم المستند إليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده أي استناد القديم إليه تعالى فالحاصل جواز استناده إلى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بأن يدوم أثره أي أثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد أحدهما إلى الآخر ويمتنع استناده أي وامتناع استناده إلى الفاعل المختار اتفاقا منهما أيضا لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد دون فعل الموجب إذ لا قصد له وأنه أي القصد إلى الإيجاد مقارن للعدم أي لعدم ما قصد إيجاده ضرورة لأن القصد إلى الإيجاد الموجود ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه

مع كونه مستندا إلى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على أن الحكماء جوزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم قديم ومع قدمه مستند إليه تعالى وإن المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل فحكموا بأن العالم حادث مستند إليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد إلى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا أو مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على أنه موجب أو على أنه مختار لا تقفوا على قدم العالم على التقدير الأول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الإمام الرازي ورد عليه بأنه يدل على أن المتكلمين بنوا مسألة الحدوث على مسألة الاختيار وليس الأمر كذلك بل بالعكس فإنهم استدلوا أولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله أصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه أن موجده يجب أن يكون مختارا إذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم أن القائل بأن علة الحاجة هي الحدوث وحده أو مع الإمكان حقه أن يقول إن القديم لا يستند إلى علة أصلا إذ لا حاجة له إلى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بأن القديم يجوز استناده إلى الموجب إلا أن يتنزل من اعتبار الحدوث إلى اعتبار الإمكان وحده

فإن قلت مثبتو الحال من الأشاعرة زعموا أن عالميته تعالى مستندة إلى علمه مع كونهما قديمين وأبو هاشم من المعتزلة زعموا أن الأحوال الأربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الألوهية وكلها قديمة والأشاعرة كافة زعموا أن لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين أن يجعلوا الواجب بالذات متعددا وبين أن يجعلوا القديم مستندا إلى الغير والأول باطل فتعين الثاني فهذه الأقوال منهم منافية لما ذهبوا إليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتأويل التنزل فيها

قد يعتذر عن ذلك بأن القديم ما لا أول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم إلا أن يغير تفسيره بأنه مالا أول لثبوته وبأن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وأنت تعلم أن أمثال هذه الاعتذارات أمور لفظية لا معنوية

قال المصنف ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين يعني عدم جواز استناد القديم إلى المختار وجواز استناده إلى الموجب أما استناده إلى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الإيجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجابا فكما أن ذلك أي سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما أي بين الإيجادين فيما يعود إلى السبق واقتضاء العدم وحينئذ جاز أن يكون العالم واجبا في الأزل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وإن تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما أنه حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذاتت وإن كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من أن الحكماء متفقون على أن تعالى فاعل مختار بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من أنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا

وقد يقال تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود في أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبل
وبالجملة فالقصد إذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وإذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا إلى أفعالنا وأما استناده إلى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لأن استناد القديم إلى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة إنما الكلام في استناده إلى الموجب القديم فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه أي تأثير الموجب في القديم إما في حال بقائه أي بقاء القديم وفيه إيجاد الموجود وهو محال وإما في حال عدمه أو حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف
فإن قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة إلى الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لأن الاحتياج في البقاء أمر معلوم بالضرورة لا يجوز إنكاره كالمعلول الباقي فإنه محتاج في بقائه إلى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها إلى حركة اليد والمشروط الباقي فإنه أيضا محتاج في بقائه إلى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه إلى الحياة والعالمية المحتاجة في بقائها إلى العلم وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو أي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني وإلا أي وإن لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد أن يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فننقل الكلام إلى بقائه وتسلسل وقد يراد بقاء الشيء على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني إذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر أن الإرادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا أو معدوما فيكون في تلك الحال

محتاجا مستندا إلى علة وإذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الأشياء ولم يلزم منه إيجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم أي الباقي دائما في بقائه ودوامه إلى موجب مستلزما لإيجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند إلى استمرار وجود آخر ثم إنه أي ما ذكره الإمام في إبطال استناد القديم إلى مؤثر موجب معارض بوجوه

الأول العدم ينافي الوجود والفاعلية أي عدم الأثر ينافي وجوده وهذا ظاهر وينافي أيضا فاعلية الفاعل لذلك الأثر لأن تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم وإذا كان كذلك فلا يكون السابق منه أي من عدم الأثر شرطا لهما أي لوجود الأثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة أن شرط الشيء لا ينافيه وإذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز أن يكون الأثر المستند إلى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب

الثاني هو أي الأثر حال البقاء ممكن لأن الإمكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج إلى العلة هو الإمكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا إلى المؤثر فما لا يكون له إلا حال البقاء أعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر إلى المؤثر

الثالث أبطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة أي أبطلنا كون الحاجة إلى الموثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه أعني كونه علة أو جزءا أو شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم إلى المؤثر وإلا لكان الحدوث معتبرا في الحاجة إليه

الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية في أثر من الآثار قدم أثره المستند إلى تلك المؤثرية الأزلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وإلا وإن لم يستجمع تلك الشرائط في الأزل توقف تأثيره في أي أثر فرض على أمر حادث معتبر في مؤثريته فننقل الكلام إلى ذلك

الحادث وتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر إلى غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول فقد استند القديم إلى المؤثر

الخامس الإمكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وأنه أي العدم كعدم الحوادث لا أول له بل هو مستمر أزلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الأزلي إلى غيره وهذا معنى استناد القديم إلى المؤثر

السادس زوجية الأربعة مثلا معللة بذاتها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض أن الأربعة ثابتة أزلا كانت زوجيتها أزلية أيضا مع كونها مستندة إلى ذات الأربعة فقد صح استناد مالا أول له إلى غيره

قلنا جواب لقوله فإن قلت أي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على أن الباقي لا يجوز استناده حال بقائه إلى المؤثر أقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لأن المؤثر في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه وهو أي تأثيره في الباقي حال البقاء إما لا أثر له فيه أصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدور خلافه وهو أي تأثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون أيضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا أجاب الإمام الرازي وقال وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات

قال المصنف وقد عرفت ما فيه أي ما في هذا الدليل من الخلل وهو أن التأثير في الباقي وإن كان قديما هو أن يكون دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في أمر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث

هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن أن يكون أقوى فلذلك أورد الأجوبة المفصلة بقوله بل الجواب إما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لازم لأن دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند إليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند إليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به أي بثبوتهما إذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الأشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع إلى مذهبه ولم يلتفت إلى فرض الإيجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وإرادتنا غير مؤثرة أي لا مدخل لها في وجود أفعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه إذ لا تأثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما إذا تعلق به التأثير إراديا كان أو إيجابيا فإنه يستلزم إيجاد الموجود وأما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم إلى المؤثر الموجب فعن الأولى أن الشرط في استناد الأثر إلى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الأثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل أن يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذاك أيضا وعن الثانية أن الكلام في الباقي الذي لا أول له وهو القديم وما ذكرتم فيه أي في الباقي الذي لا أول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني إن أردتم بقولكم الأثر حال البقاء ممكن أن الأثر القديم كذلك فهو

مصادرة على المطلوب إذ لا معنى لامتناع استناد القديم إلى الموثر إلا امتناع كون القديم ممكنا وأثرا لشيء وإن أردتم به الباقي الذي له أول وهو في حال بقائه ممكن ومستند إلى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فإن قلت إذا جاز التأثير حال البقاء ههنا جاز هناك أيضا

قلت هذه الملازمة ممنوعة فإن الباقي الذي له أول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا أول له إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه

وعن الثالثة أن العقل ببديهته يحكم بأن القديم الذي هو مستمر الوجود في الأزل لا يحتاج إلى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة إيجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة ومعتبرا فيها وحده أو مع غيره على أنا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث بما سبق وههنا بحث وهو أن القديم إذا لم يقبل التأثير أصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة وأما الجواب عن ذلك الإبطال فقد عرفت ما فيه

وعن الرابعة أنا نختار أنه أي الواجب تعالى مستجمع في الأزل لشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء فلا يلزم قدم أثره إنما يلزم ذلك أن لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع

وعن الخامسة إن استناد العدم إلى العدم وإن كان جائزا لما مر من أن عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد أمر وهي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر إلى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد للوجود المستمر إلى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لأن القدم من عوارض الوجود دون العدم

وعن السادسة مثله وهو أن يقال الأربعة من الأعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها أيضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها إلى ذات الأربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما

وثانيهما أي ثاني الأمرين من مباحث القديم أنه يوصف به أي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء وأهل الملة ويوصف به أيضا صفاته عند الأشاعرة ومن يحذو حذوهم فإنهم أجمعوا على أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى وأما المعتزلة فأنكروه لفظا أي أنكروا أن يوصف بالقدم ما سوى الله تعالى سواء كان صفة له أو لم يكن إنكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فإنهم أثبتوا له أي لله تعالى أحوالا أربعة لا أول لها هي الوجود والحياة والعلم والقدرة أي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فإنها أحوال ثابتة لله سبحانه وتعالى أزلا وأثبت أبو هاشم

منهم حالة خامسة هي علة للأربعة المذكورة ومميزة للذات أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الإلهية فقد أثبتوا مع الله في الأزل أمورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير الله كذا قال الإمام الرازي وفيه نظر لأن القديم موجود لا أول له وهذه الأمور التي أثبتوها أحوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى المشهور وأيضا إنما يلزم هذا من أثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي أثبتها الأشاعرة بأن القول بقدماء معتدة كفر إجماعا والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الأصول واحدها أقنوم قال الجوهري وأحسبها رومية هي العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها التكوين أو غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب أنهم أي النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوا أي الأقانيم المذكورة ذوات لا صفات وإن تحاشوها عن التسمية بالذوات وسموها صفات فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم وهو الكلمة إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتا وإثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وأيضا إنما كفرهم الله

بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة لإثباتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من إله إلا إله واحد

فمن أثبت صفات متعددة لإله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين لأن ما سوى الله تعالى مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء إذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم وأثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان والأولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس أما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الأجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى هي منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور

تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان أعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان

قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذاهب فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية

المقصد السادس

في أبحاث الحدوث وهي أيضا راجعة إلى أمرين

أحدهما أن الحادث هو المسبوق بالعدم أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أي لوجوده أول هو أي الحادث معدوم قبله أي قبل ذلك وهذا الأول هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني أو لا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبإزائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني أعم منه بالتفسير الأول إذ المعلول القديم بحسب الزمان إن ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لأن كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الأول

قال الحكماء في إثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع

الشيء ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير وأما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فإذا لا وجوده أي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو أعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام أن الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضا كالحدوث الزماني إلا أن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود وإلا لكان علة له أو جزءا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه أي على الدليل الذي ذكروه أن عدم اقتضاء الوجود وإن كان أمرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه أي اقتضاء الممكن لذاته العدم فيكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا إلى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا إلى غيره فإن جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الإمام الرازي صح أن ثبت أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع الأول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الأول على الثاني إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته إنما يصح هذا إذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك أن لا اقتضائها الوجود مقدم على اقتضائه إذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك أصلا

نكتة الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه أي على الحادث لأن الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل إلا بأمر سابق عليه فهو

أي ذلك السابق إما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق أو أمر آخر يمكن اجتماعه معه وإنما اختلف تفسيره نظرا إليه أي إلى ذلك الأمر فإذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر وإذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات بأسرها اتفاقا لأن كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى

وثانيهما أي ثاني أبحاث الحدوث أنه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة أي محلا إما موضوعا إن كان الحادث عرضا وإما هيولى إن كان الحادث صورة وإما جسما يتعلق به الحادث إن كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لأن الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة أي زمانا أما المادة فلأنه أي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والإمكان أمر وجودي لما مر من أدلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الإمكان بنفسه موجودا إذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه أي نفس ذلك الحادث الممكن إذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به إمكانه ولا أمرا منفصلا عن الحادث بالكلية لا تعلق له به أصلا فإنه لا يصلح أن يكون محلا لإمكانه قطعا ولا أمرا متعلقا به إذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لأن صفة الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا أي كالفاعل القادر مثلا أي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من أن معنى إمكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فإنها أي القدرة بل صحتها معللة بالإمكان إذ يقال صح من القادر إيجاد الممكن ولم يصح منه إيجاد الممتنع فإن

سئل لماذا كان الأمر كذلك وأجيب بأن ذلك لكون الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا أن الصحة العائدة إلى ذات المقدور وهي الإمكان مغايرة للصحة العائدة إلى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته وأيضا إمكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس إلى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة إلى الفاعل فلا يكون أحدهما عين الآخر وإذ قد ثبت أن لا مكانه محلا ليس نفسه ولا أمرا منفصلا عنه مباينا له فهو أي ذلك المحل أمر متصل به أي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام إمكانه به وهو المادة ولا بد أن تكون قديمة عندهم وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وفي المباحث المشرقية أن ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالأعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة

فإن قيل الإمكان أمر اعتباري كما سبق وأنتم معترفون به والأمور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الإمكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به إمكانه

قلنا المراد بهذا الإمكان الذي يستدل به على وجود محله هو الإمكان الاستعدادي وأنه غير الإمكان الذاتي لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت ثم إن ظاهر عبارتهم يوهم الاستدلال بالإمكان الذاتي فأراد توضيح المرام فقال وتحقيقه أي تحقيق كلامهم في هذا المقام أن الممكن إن كفى في صدوره عن الواجب تعالى إمكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لأن الواجب تام في فاعليته لا يتصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت إلا من جهة القابل فإذا فرض أن إمكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول

الأول وإلا وإن لم يكف إمكانه الذاتي في الصدور احتاج إلى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فإن كان ذلك الشرط قديما دام الممكن أيضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور أن يكون الممكن الصادر من الواجب على أحد هذين الوجهين حادثا وإن كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج إلى حادث آخر إذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر أصلا أو كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج أيضا إلى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث إلى ما لا نهاية له فهي أي تلك الحوادث المترتبة إما موجودة معا وهو باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الأمور المترتبة طبعا أو وضعا مع كونها موجودة معا ولأن ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا إلى شرط آخر حادث أيضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لأنه من جملة الحوادث المترتبة وقد أخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء وخارجا عن ذلك المجموع أيضا لكونه شرطا له سابقا عليه وأنه محال وإما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له أي لذلك المجموع من محل يختص به أي بالحادث المفروض أولا وإلا وإن لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه أي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فإنه إذا لم يتعلق المجموع بمحل أصلا أو تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كانت نسبته إلى حادث معين كنسبته إلى غيره فلم يكن حدوث

أحدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع أولى من حدوث غيره به فإذا له أي لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا إلى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وإن كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة إلى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول إلى الوجود ومبعد له عن العدم فإن المعلول الحادث إذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها إلى الوجود يقرب الفاعل القديم إلى التأثير في ذلك الحادث تقريبا متدرجا حتى تصل النوبة إليه فيوجد وهو أي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالإمكان الاستعدادي لذلك الحادث وأنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فإذا هو أمر وجودي ومحله الموجود أيضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي مبني على أصلهم الفاسد وهو نفي القادر والقول بالإيجاب بناء على أن المبدأ عام الفيض بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص إيجاده ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل وسيبين أن المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد إرادته ومنهم من اختار أن الإمكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الإمكان أمر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء

الخارجي ليس هو بموجود في الخارج إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان بل هو إمكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لأن تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج وأما المدة فلوجهين

الأول إن هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وإنما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة إلى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب أيضا بأن هذا التقدم ثابت بين أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تقصوا عن هذا الجواب بأن القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته ألا ترى أنه إذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو واتجه أن يقال لماذا فإذا أجيب بأن تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه إتجه السؤال أيضا فإذا قيل خلافة فلا كانت في العام الأول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه أن يقال لم كان العام الأول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فإذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر عين الزمان فذاك وإلا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر

الوجه الثاني إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة إذ لا معنى للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لأن العدم قبل أي قبل الوجود كالعدم بعد أي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك أن ما به الامتياز أعني التقدم غير ما به الاشتراك أعني نفس العدم فإذا هو أي التقدم أمر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لأنه نقيض

اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه أنا نمنع كون التقدم أمرا وجوديا فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو أمر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج ولما أمكن أن يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا مما يشهد به البداهة أجاب بقوله والحاكم بثبوته أي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردودا كما في تحيز الباري فإن الوهم يحكم ببديهته أن كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي أو في حكمه كما في الأمور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لأن الباري تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بأنه موجود باطل فإن قلت هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم بانصاف الأشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز أن يكون أمرا عقليا معروضا في نفس الأمر لما هو اعتباري

المقصد الرابع في الوحدة والكثرة

فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد

المقصر الأول

الوحدة تساوق الوجود أي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو أبعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة إذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية ما هو عين الأتصاف بالوحدة فإن العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو أي

اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما أي تقابل الوحدة الكثرة فإنهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا الكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض أحد المتقابلين للآخر إنما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تتقابلهما فإن قلت فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة فإن الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فإنها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا أن نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولأجل ذلك التساوي الذي بينهما ظن بعضهم أنها أي الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين ويبطله أنه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد إعداما لذلك الجسم المشخص وإيجادا لجسمين آخرين إذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وأنه أي كون التفريق إعداما باطل إذ ليس شق البعوض بإبرته البحر الأخضر إعداما له وإيجادا لبحرين آخرين ضرورة والمجوز لذلك بناء على أنه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وإنما جوزه من جوزه بناء على أن الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الانفصالية ووجد هويتان أخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كل منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جزىء زالت وحدته دون هويته الشخصية وإلا كان التفريق إعداما ويدل عليه أيضا أن الأمور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وأيضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما

فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير أي من حيث تلاحظ كثرته وتفصيله موجود ليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير إذ لو كانا متحدين لكان إذا صدق أحدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي أي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لأنها أي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة وإذا أخذت مع الوحدة تأباها فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة أيضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فإن الماهية كالإنسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة إذا أخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود وإلا يلزم كون الجمع إعداما فإنه إذا جمع أجسام كميات في ظروف متعددة وجعلت في طرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم إعدام تلك الأجسام وإيجاد جسم واحد وأنه باطل والمجوز مكابر وإنما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لأنهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فإن تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وأيضا فإن كل أحد يعلم أنه واحد بلا كسب منه وكأن في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع إشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة والكثرة أعرف عنه الخيال من الوحدة فإن النفس تدرك أولا جزئيات ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل أي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس إلا فإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها أظهر عندها

من العارض لما ارتسم من آلاتها وإذا اعتبرت من حيث أنها مدركة بالآلات إنعكس الحال في العارضين سواء أخذا كليين أو جزئين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها إلا أن الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة أولى من العكس بل لا يبعد أن يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصر الثاني

قد اختلف في وجودهما فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون وقد اطلعت أنت فيما مر على المأخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وأيضا لو كانت عدمية لم تتحقق إلا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وأيضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وأيضا لا فرق بين وحدته وبين لا وحدته له وقد عرفت أجوبتها أيضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة أخرى وأيضا لو كانت موجودة لتوقف إنضمامها إلى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة وإذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وأيضا يمكن إجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابهما ويخص الوحدة هنا دليل دال على كونها وجودية هو أنه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع أن تكون عدما مطلقا أو عدما لشيء آخر لا تقابله وإذا كانت عدما للكثرة فالكثرة إما وجودية والوحدة جزؤها فتكون الوحدة أيضا موجودة على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع أنه المطلوب وإما عدمية فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الإمام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه

المقصر الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية أي ليس بين ذاتيهما تقابل لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لأمر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها ولأن الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لأنها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة متضايقة للكثرة لأن المتضايقين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وأيضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف بينهما ولا ضدا لها إذا ليس أحد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التفاعل بينهما تقابل العدم

والملكة ولا السلب والإيجاب لأن أحدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا أيضا لأن أحد الضدين لا يقوم ضده وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية أي ليس بين ذاتيهما تقابل لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لأمر من خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما أن الوحدة جزء لها ولأن الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لأنها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة متضايفة للكثرة لأن المتضايفين متكافئان لا تقدم لأحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وأيضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف بينهما ولا ضدا لها إذ ليس أحد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأن أحدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا أيضا لأن أحد الضدين لا يقوم ضده وإنما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لأن دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فإن تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الإيجاب متقدم على تعقل

وجعل التقويم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه وأما دلالته على نفي التضايف فإنما تظهر إذا لوحظ استلزامه التقويم وإذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الأقسام الأربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بنهما مقابلة بالعرض وذلك لإضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فإن الوحد أي الوحدة مكيال للعدد وعادله بمعنى أنه إذا أسقطت الوحدة منه مرة بعد أخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث أنه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز أن يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة وإلا كان مكيالا من حيث أنه مكيل وهو محال لأن المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الأمور المتضايفة

قال المصنف واعلم أنهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم أصلا كالنقطة مثلا أو انقسم إلى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم إلى أعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم إلى أمور تشاركه في الحقيقة كفردين أو أفراد من نوع واحد ولا يذهب عليك أن الكثرة المجتمعة من الأمور المختلفة الحقائق كإنسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالأولى أن يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة بحيث ينقسم ولا يخفى أن تقابلهما أي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة

والكثرة بالسلب والإيجاب وأنه أي تقابل السلب والإيجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه إلا أن تجعلا أي الوحدة والكثرة أمرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما إذ حينئذ جاز أن لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما أمرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لأن تقابل السلب والإيجاب إنما هو بين الأنقسام وسلبه ولا شك أن كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فإن قلت في العبارة مساهلة والمقصود أن الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتأتى في الكثرة لأن حقيقتها مركبة من الوحدات فإذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وإن كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد أنهم أرادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني أنه لا يبعد أن يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات أنه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها إلا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا أنه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه أنه قال إن اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والإيجاب والوحدة كما ذكر في الكتاب وإن اعتبر بين ما صدقتا عليه فإما أن يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وإن اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة إذا صبت في جرة أو بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة النافية إياها كماء واحد صب في أوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لأن شأن الضد إذا ورد على محل الآخر أن يبطله وينفيه وشأن الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة إذا طرأت على

محل لا تفنى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من إبطالها إبطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضد أن يبطل ضده بالذات لا بالعرض لأنا نقول إبطال الوحدات المقومة عين إبطال الكثرة لأن رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع الكل اللازم فإنه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك أمكن أن يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وإن كان المتصور محالا ولم يمكن أن يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فإن التصور ههنا محال كالمتصور بقي ههنا بحث وهو أن طريان الوحدة على موضوع الكثرة إنما يتوهم إذا اجتمعت أشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فحينئذ نقول إن كانت تلك الأشياء باقية بأعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا إبطال للكثرة وإن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع أيضا لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو أن الكثرة ملتئمة من الوحدات فإن حقيقة الإثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وإذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقية الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات أصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا أن بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات أو بالعرض والقول بأن التقابل بين الكثرة والوحدة الطارئة إحديهما على الأخرى المبطلة إياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولأن الكلام في حقيقتيهما لا في أفرادهما

والوحدة المذكورة أعني الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارئة على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة إياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان إذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب أيضا امتناع تقوم أحد الضدين بالآخر مع أن الوحدة مبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط أيضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم أنا نعلم أن ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو أيضا مردود بأن ذلك الجزم منا إنما هو لتبادر الذهن إلى أن معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بها شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وإنما يكونان متقابلين بالذات إذا نسبهما العقل إلى شيء واحد وحكم بأن حصول أحدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق

المقصد الرابع

مراتب الأعداد أنواع متخالفة بالماهية فإنها وإن كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والأولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في أنها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها وتقوم كل عدد من أنواع الأعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من

تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من أن وحدات كل عدد أجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وأنه لا حاجة في ذلك إلى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا الأعداد أي ليس تقوم كل عدد بالأعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة أي حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة

وقال أرسطو إنها أي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا أربعة وستة وغير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركبها منها لإمكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الأعداد فإنك إذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بأن تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس أولى من تركبها من الثلاثة والسبعة أو الأربعة والستة أو الخمسة والخمسة فإن تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وإن تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه

فإن قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها

قلت القدر المشترك بينها الذي بقي بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن تركبها من الوحدات أيضا ليس أولى من تركبها من تلك الأعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن اشتمال تلك الأعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بأنه لما كفت

الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الأعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع إلى الاستدلال الأول

المقصد الخامس

في أقسام الواحد وهو أي الواحد إما أن لا ينقسم إلى جزئيات بأن يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص أو ينقسم إلى جزئيات بأن لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره أي غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وأنه أي الواحد لا بالشخص كثير وله جهة واحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر أما الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلا فهو الواحد الحقيقي وهو أي الواحد الحقيقي إن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا ينقسم أي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وإن كان له مفهوم سوى ذلك فإما ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية وهو النقطة المشخصة أو لا يكون ذو وضع وهو المفارق المشخص وإن قبل الواحد بالشخص القسمة فإما أن ينقسم إلى أجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فإن كان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على رأي من أثبت المقادير وإن كان قبوله لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل إما حقيقة على رأي نفاة الجزء وإما حسا على رأي مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى أو ما يحل في المقدار أو في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الأمور وينقسم إلى أجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد

فإنه مركب من أجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فإن أجزائه وإن كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فإن الماء الواحد إذا جزىء كان هناك ماءان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع أي بالمحل عند من يقول بالمادة فإن تلك الأجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض وتحل في مادة واحدة بخلاف أشخاص الناس إذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد وأما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق أن الواحد بالاتصال الحقيقي إنما يتصور على القول بنفي الجزء فإن الأجزاء الموجودة بالفعل إذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الأجزاء متشابهة أو متخالفة وأنه أي الواحد بالاتصال يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال أيضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهي على أنواع وأولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية وأما الواحد لا بالشخص فقد عرفت أنه واحد من جهة وكثير من جهة أخرى فجهة الوحدة فيه إما ذاتية للكثرة أي غير خارجة عنها وحينئذ فإما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فيقال الإنسان واحد نوعي وأفراده واحدة بالنوع أو جزؤها فإن كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس إما قريبا كالحيوان بالنسبة إلى أفراده وإما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس إلى أفرادها وإلا وإن لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا إلى أفراده وإما عارض أي تكون جهة الوحدة أمرا عارضا للكثرة أي محمولا عليها

خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك إما واحد بالموضوع إن كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الإنسانية فإن الإنسان عارض لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع أو واحد بالمحمول إن كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض فإن الأبيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما أو لا أي لا تكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا أمرا عرضيا لها وذلك بأن لا تكون محمولة عليها أصلا كما يقال نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة ومعناه أن للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الأبدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدثان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فإن المدبر إنما يطلق حقيقة عليهما وإذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وإن اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ إما مقومة لجهة الكثرة أو عارضة لها وإن اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام المذكورة إنما هو بالتشكيك وتعلم أيها أي أي هذه الأقسام أولى بمعنى الوحدة من غيره إذ لا شك أن الواحدة بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو أولى من الواحد بالجنس الذي هو أولى من الواحد بالفصل لأن جنس الشيء ماهية له مقولة

عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بأمر ذاتي أولى من الواحد بأمر عرضي وهو أولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصي إن لم يقبل انقساما أصلا لا بحسب الأجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت أو غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي أولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة التي من أقسام الواحد الحقيقي أولى من غيرها والواحد بالاتصال أولى من الواحد بالاجتماع وإذا كانت مقولية الوحدة على واحدات تلك الأقسام بالتشكيك فتكون تلك الواحدت مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يجب حينئذ اشتراكها أي اشتراك الوحدا في الحكم فيجوز أن يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الأمور الموجودة لجواز الانتهاء إلى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الإطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الإنسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فإنها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها أي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الأحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له أي لما ذكرناه من جواز اختلاف الواحدت في الأحكام فإنه ينفعك في مواضع متعددة

المقصد السادس

الوحدة تتنوع أنواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فإذا قيل هما

متماثلان كان معناه أنهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان أو مقدارا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا في الوضع بالقياس إلى ثالث وفي الأطراف مطابقة كطاسين أطبق طرف أحدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما الغيران أي الإثنينية تستلزم التغاير هذا هو المشهور الذي ذهب إليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما أن كل غيرين اثنين أتفاقا

وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم فخرج بقيد الوجود الإعدام فإنها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على أن الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا أعم من قوله إذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين

فإن قلت أليس قد مر أن الأعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني

قلت أليس أجيب عن ذلك بأن التمايز إنما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الأحوال أيضا إذ لا نثبتها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم أن يخرج به اثنان أحدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز

الانفكاك ما لا ينفك أي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فإنه أي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره أي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا أيضا غير الموصوف وغير الكل إذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز أو عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الأشعري قد عرف الغيرين بأنهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر فإن العدم ينافي القدم فغير التعريف إلى ما في الكتاب وهو المختار عند الأشاعرة

قالوا دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين فإنك إذا قلت ليس له علي غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك

ورد عليه بأن المراد إما الخمسة فقط فلا نسلم الحكم بلزومها وأما مع تمام آحاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها وبأن الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة

قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فإنك إذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بأن المراد غيره من أفراد الإنسان وإلا لزم أن لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك أن استدلالهم بما ذكروه يدل على

أن مذهبهم هو أن الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة أو مفارقة
وقيل إنهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فإنه غيره
قال الآمدي ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالموجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال إنه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على أن معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه
وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل إن بعضها عين الصفة الأخرى أو غيرها وأورد عليهم المضافات كالأبوة والبنوة والعلية والمعلولية فإنهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم إذ لا يجوز أن يعدم أحدهما ويوجد الآخر وفي الحيز أيضا إذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز أيضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الإيراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بأن يوجد الباري ويعدم العالم وحينئذ فقد انفك أحدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فإن العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك أحدهما عن الآخر في الحيز أيضا

والحاصل أن العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري قد جاز الانفكاك بينهما من أحد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع أن جواز الانفكاك عنه في العدم فقط أو الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في الحد لأنا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود أي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بأن يوجد الموصوف وتعدم الصفة كافيا في تغايرهما لأنه جاز حينئذ انفكاك أحدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال إذا وجد الجزء وعدم الكل فإنه قد انفك الكل حينئد عن الجزء في العدم فتكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الإيراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم إلى الإثبات بالبرهان وهذا الجواب إنما يصح إذا عرف الغيران بأنهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فإنه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بأنه ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل وأما إذا زيد في التعريف قيد في عدم أو حيز فلا صحة لهذا الجواب إذ لا يجوز أن يقال يتعقل الباري معدوما أو متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك إلا إذا جوز

كون التعقل أعم من أن يكون مطابقا أو غيره وحينئذ يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين إذ يجوز أن يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر إما تعقلا مطابقا أو غير مطابق

واعلم أن قولهم أي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فإنه إثبات للواسطة بين النفي والإثبات إذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما أن كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بأنه نزاع لفظي لا تعلق له بأمر معنوي وذلك أن هؤلاء خصوا لفظ الغير بأن اصطلحوا على أن الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس إلى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا وإذا أجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس إلى آخر إما عين وإما غير و لا شك أنه لا تمتنع التسمية بل لكل أحد أن يسمي أي معنى شاء بأي اسم أراد وهذا الاعتذار ليس بمرض لأنهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون أمرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع أن بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه

والحق أنه بحث معنوي وأن مرادهم بما ذكروه أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه أنهما متغايران مفهوما متحدان هوية كما يجب أن يكون الحال كذلك في الحمل على ما هر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا أي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم

المتحقق الثبوت فيما بين الموضوع والمحمول هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا إشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفي بحث لأن كلام المشايخ في أجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما أوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مباديء المحمولات كالعلم والقدرة والإرادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد

والظاهر أنهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فأقدموا على ما قالوا وأيضا لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك وأيضا لزمهم أن تكون تلك الصفات مستندة إلى الذات إما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والإرادة ويلزم أيضا كون الصفات حادثة وإما بالإيجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الأشياء فتستروا عن هذا بأنها إنما تكون محتاجة مستندة إلى علة إذا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن

الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة أعني التغير والانتقال دفعيا كان أو تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والأسود أبيض ففي الأول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم إلى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة أخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة أخرى هي البياض ويطلق أيضا بطريق المجاز على صيرورة شيئا آخر بطريق التركيب وهو أن ينضم شيء إلى شيء

فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه أيضا

وأما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو أن يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه أنه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء وإنما كان هذا مفهوما حقيقيا لأنه المتبادر من الاتحاد عند الإطلاق وإنما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين

الأول أن يكون هناك شيئآن كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بأن يصير زيد عمروا أو بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله

والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمرا واحدا وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة وإليه أشار بقوله هذا أي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فإن الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني أن التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات

وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه بنوع تنبيه فيقال إن عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث هناك أمر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث أمر ثالث غيرهم وإن عدم أحدهما فقط فلا اتحاد أيضا إذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة وإلا كان

موجودا ومعدوما معا وإن وجدا أي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغيران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد أيضا

والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم

وظن بعض الناس أنهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وإنما يكونان اثنين لو لم يتحدا أي لا نسلم أنهما لو كانا بعد الاتحاد موجدين لكانا اثنين لا واحدا وإنما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

الاثنان عند أهل الحق من المتكلمين ثلاثة أقسام لأنهما إن اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان وإلا فإن امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان وإلا فالمتخالفان أحدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج في وصف الشيء به إلى تعقل أمر زائد عليه كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية للإنسان وتقابلها الصفات المعنوية التي تحتاج في الوصف بها إلى تعقل أمر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة أخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات

وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها أي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة أخرى المثلان ما يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولأن الصفة النفسية كما عرفت ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لأنه أمر ذاتي ليس لمعنى زائد يعني أن التماثل بين الذات لأنفسها وليس معللا بأمر زائد عليه فهو صفة نفسية عندنا وأما عند مثبتي الأحوال منا كالقاضي ففيه أي في كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالأحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد إذ قال تارة إنه أي التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والأحوال اللازمة

وقال أخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الأحوال اللازمة للذات ثم أيد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فإن صفات الأجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير أي بأمر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا وأما تقديره فلا يضر ثم من الناس من ينفي التماثل لأن الشيئين إن اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل أو اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا تكون أقسام الإثنين عنده ثلاثة والجواب منع الشرطية الثانية إذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة أي أكثرهم المثلان هما

المشتركان في أخص وصف النفس فإن أرادوا أنهما مشتركان في الأخص دون الأعم فمحال لامتناع تحقق الأخص بدون تحقق الأعم وإلا أي وإن لم يريدوا ذلك بل أرادوا الاشتراك في الأخص والأعم جميعا فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام أصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم أن يقولوا الاشتراك في الأعم وإن كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل إذ مداره على الاشتراك في الأخص مع أنه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لأن التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فإذا كان التماثل هو الاشتراك في أخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا بأخص وصفهما أعني السوادية وتماثل البياضين معللا بأخص وصفهما أعني البياضية ولا شك أن السوادية والبياضية مختلفان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الإلزام فإن الأخص إذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الأشاعرة لا يجوزونه أيضا وأيضا فالتماثل للمثلين إما واجب فلا يعلل التماثل حينئذ على رأيهم إذ من قواعدهم أن الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع أن تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في أخص صفات النفس لاقتضائه أن يكون التماثل معللا بالأخص كما مر

أولا يكون واجبا للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين أخرى بأن يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة

المثلان هما المشتركان في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني قيد الصفة الثبوتية لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فإنهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه أيضا مماثلة الرب للمربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية

فإن قلت لعلة أراد أن المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وحينئذ يلزمه أن السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا

قلت فيلزم أن يكون الباري مماثلا للمخلوقين في بعض الأشياء مع أنه لم يجز كونه تعالى مماثلا للحوادث أصلا

وثانيهما أي ثاني الأقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان أي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فإنهما ليسا معنيين أي عرضين ويخرج الإعدام لأنها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجوهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر أيضا ويخرج القديم والحادث فإن القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الأمور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فإنهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة

والسكون معا فإن هذين العلمين وإن امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فإن امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لأن الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصفر والكبر والقرب والبعد من الأمور الإضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على أن قوله ومن جهة نحو الصفر عطف على قوله فمعنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لأن الصغر وأخواته من الأمور الإضافة والإضافة ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وأيضا هذا القيد أعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه أن يفيد تعميم الحد وإدخال شيء فيه لا تخصيصه وإخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الأمور ويرد عليه أنها أمور اعتبارية فكيف تجعل متضادة وأيضا هذا القيد إنما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وأيضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على أنه بيان لسبب إخراج هذه الأمور عن الحد أي إنما أخرجناها لأن العقل لا يوجب تضادا في الأمور الاعتبارية كهذه الأمور وكالحس والقبيح والحل والحرمة في الأفعال فإنها صفات اعتبارية راجعة عندنا إلى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لأن المتضادين لا بد أن يكونا معنيين موجودين ثم أن ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال إذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم أن كل ما لا يرجع إلى الصفات الموجودة كالإضافات والاعتبارات فإن العقل

يوجب تضادا فيه ومن جملتها الأحكام لأن التعلق بأفعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الأفعال بمعنى التأثيرات فإن معقولة الفعل لا وجود لها وستعرف أن قيد من جهة واحدة مذكور في تعريق المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالأولى حذفه هنا وأما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه المعتزلة فإنهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا إذا قام بجزء من القلب فإنه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب وإلا اتصف الجملة بهما أي إن لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا إذ الصفات التابعة للحياة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها إذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة أي لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه أي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل إذ قالوا إرادة الله تضاد كراهيته وهما صفتان له حادثتان لا في محل أي ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته أعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك أن حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وأن المعنى أي العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحياة فإنهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما وإذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز أن يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد

قال صاحب القنية إن أوجب أصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما ألستم قلتم يستحيل اجتماع العلم

والموت مع أنهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم إن العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما

وثالثهما أي ثالث أقسام الإثنين المتخالفين وهما غير الأولين أي غير الممثلين والضدين فرسمه أي رسم الثالث أن يقال المتخالفان هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس أي في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان

وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما حينئذ أن يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس أي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الإثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين إخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي أن يشتركا في بعضها فلذلك أشار إليه وإلى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وإن كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فإنه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فإنه صفة نفسية مشتركة بين الأعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فإنهما أيضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فإنهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان أي هل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية

أو غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع إلى مجرد الاصطلاح لأن المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في إطلاق الاسم

قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا إذا لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بأن كل مشتركين في الحدوث متماثلان فيه أي في الحدوث وعليه أي على ما ذكر من إطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة إثبات فالله مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا أي بحسب المعنى والنزاع في الإطلاق أي إطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه أي مأخذ الإطلاق السمع عند من يجعل أسماء الله تعالى توقيفية فللنجار أن يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وإن منع إطلاق اللفظ عليه وأما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم أن الاختلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات أي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على أنهما من أقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على أن تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا إلى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالأولى أن لا يشترطها في التماثل أيضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين

المقصد العاشر

كل متماثلين فإنهما لا يجتمعان وإليه ذهب الشيخ الأشعري وقد يتوهم أنه يجب عليه أن يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وحينئذ ينقسم الإثنان قسمة ثنائية إلى المتخالفين والمتضادين كما انقسما على رأي بعضهم إلى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق أنه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين

أما الأول فلأن امتناع أجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي

وأما الثاني فلأن المثلين قد يكونان جوهرين

فلا يندرجان تحت معنيين فإن قلت إذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج أيضا إذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ألا ترى أن جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وأيضا المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك إلى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا إلا شرذمة منهم فإنهم قالوا لا تجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في إثبات امتناع الاجتماع مسالك أربعة

الأول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض أيضا لأن الذات أعني الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة أيضا فلا امتياز إلا بالعوارض المشخصة ولما كان

المحل واحدا كانت العوارض أيضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ أصلا فلا اثنينية فلا تماثل لأنه فرع الإثنينية

الثاني الإلزام في العلمين النظريين أي لو جاز اجتماع المثلين لجاز أن يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لأنهما مثلان فإذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز أن يقوم به أيضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال إذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث أنه أي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فإذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز أن ينتفي عنه أحدهما مع بقاء الآخر وإذا انتفى عن المحل أحد المثلين فيجوز اتصافه أي اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لأن زوال أحد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وأنه أي ذلك الضد ضد أيضا له أي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هذا خلف

الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكنا الجزم بأن القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها أي في هذه المسالك كلها نظر فالأول منظور فيه إذ عدم التمايز في نفس الأمر ممتنع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لأن مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لأنه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعي أعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين أصلا بل يوجب سلب الكل لأن امتناع اجتماع هذين المثلين أعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الإيجاب الكلي أعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا بمستلزم له إذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لأن

النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لأنه فرع جواز الخلو أي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن أحدهما وفرع أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع أما الأول فلجواز أن يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه وأما الثاني فلجواز أن يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده أيضا فلا يلزم اجتماع الضدين فإن قلت نحن نقول إن انتفاء أحد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا إلى وقوعه

قلت لا نسلم أيضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي والرابع أيضا منظور فيه للإلتزام أي نلتزم أنه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم أي للمعتزلة في إثبات جواز الاجتماع الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس إلا لتضاعف أفراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب أن كل واحد منها أي من الألوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الألوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الأول عنه ولا يتصور اجتماعهما في ذلك الجسم أصلا إلا أنه لما كان المتأخر أشد من المتقدم في السوادية توهم أن فيه اجتماع لونين متماثلين

المقصد الحادي عشر

قال الحكماء المتقابلان أمران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك أن المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان إلا أنه قد يقال ولو

على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وإن كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لأن اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الأخير أعني وحدة الجهة لإدخال المتضايفين كالأبوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فإما أن لا يكون أحدهما أي أحد المتقابلين سلبا للآخر منهما أو يكون والأول من هذين ينقسم إلى قسمين لأنه إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وسيأتي بيان أحوالهما في آخر الموقف الثالث وإلا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما أنهما متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فإنهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة إذ ليس بينهما ولا بين أحدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فإن اعتبر في تقسيم المتقابلين إلى الأقسام الأربعة التضاد المشهوري الشامل للتعاند فذاك وإن اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا

قالوا أي الحكماء وقد يلزم أحدهما أي أحد المتضادين المحل إما بعينه كالبياض اللازم للثلج أو لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فإنه لا يخلو عنهما معا فأحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لأحدهما إصلا أما مع اتصافه أي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه أي عن ذلك الوسط إما باسم

وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحاد والبارد أو بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور وأما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة أو دونه أي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط أيضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الألوان وأيضا قد يمكن تعاقبهما أي تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم أحدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد والبياض أو لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فإنه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد إن قلنا يجب أن يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم أن التضاد لا يكون إلا بين أنواع جنس واحد أي لا تضاد بين الأجناس أصلا ولا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد إنما التضاد بين الأنواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الأنواع إلا بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة أو التضاد فيه بالعرض قد ظن بعضهم أن الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأجناس وهو باطل لأن الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الشرية والخيرية ذاتيا لما تحته لأن الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد تعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات أو شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون أن الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بأن لا تضاد بين الأنواع المندرجة تحت أجناس مختلفة وهو أيضا مردود بأن كل واحد من

والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة أو رذيلة ولا تضاد بين حقيقيتهما إذ ليست إحداهما في غاية البعد عن الأخرى إنما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فإن أردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت إن قوله نحو الفضيلة والرذيلة إشارة إلى التوهم الثاني الذي أشار إلى جوابه بقوله أن أو التضاد فيه بالعرض وإن قوله ونحو الخير والشر إشارة إلى التوهم الأول الذي أشار إلى جوابه الأول من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك أن تقول أراد صاحب الكتاب أن الفضيلة والرذيلة أيضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم أشار إلى الجواب
أولا بأن الكل من قبيل العدم والملكة فإن الرذيلة عدم الفضيلة كما أن الشرية عدم الخيرية
وثانيا بأن التضاد في الكل بالعرض أي هذه الأمور الأربعة أمور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما أن كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد

بين الأجناس بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد إذ كان حقيقيا لا يكون إلا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا إلا بين الأطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجزيرة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من أن الأجناس لا تضاد فيها وكذا الأنواع إذ لم تكن أنواعا أخيرة تحت جنس واحد قريب ومن أن ضد الواحد الحقيقي لا يكون إلا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع أحوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم أخص مما عند المتكلمين لأن المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين

والثاني وهو أن يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم أيضا إلى قسمين لأنه إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي فعدم وملكة فإن اعتبر قبوله له أي قبول ذلك القابل للأمر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فإنه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيا لا للأمرد أي يقال الكوسج لمن ذكر لا للأمرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوريان وإن اعتبر قبوله له أعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للأكمه وعدم اللحية للمرأة أو جنسه القريب أو البعيد

فالأول كالعمى للعقرب فإن البصر من شأن جنسها القريب أعني الحيوان

والثاني كالسكون المقابل للحركة الإرادية للجبل فإن جنسه البعيد أعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق إذ ليس من شأن المفارق القيام بالغير ولا من شأن نوعه أو جنسه مطلقا إذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة أعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وإن لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة

المتقابلين إلى قابل للأمر الوجود فسلب وإيجاب نحو الإنسان والإنسان ثم إن ههنا مباحث
الأول قالت الحكماء كل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وإن لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين إلى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات وأرادوا به المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بأن لا تضاد في الجواهر إذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك أثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك أن المراد بامتناع اجتماعهما في ذات واحدة امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فإن امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الإنسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللا بياض فإنه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى
الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين أنهما إما وجوديان أو لا وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان أو لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب واعترض عليه أولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى وأجيب بأن العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان وأما العدم فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فإن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو

البصر بعينه والتقابل بحاله وإن أريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالإيجاب والسلب ورد ذلك بأن مفهوم اللاعمى أعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الأعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدمين

وثانيا بأن عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منها عدما للوجودي وأجيب بأن المتقابلين مقيسان إلى محل واحد ولا شك أن عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينها ورد بأن الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور إلى قوله إما أن لا يكون أحدهما سلبا للآخر أو يكون تنبيها على أن المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني أعني أن يكون أحد المتقابلين سلبا للآخر ووجب أن يكون من قبيل السلب والإيجاب لأن مفهوم اللاعمى على الوجه الأعم لم يعتبر فيه قابلية المحل وأما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بأن الضدين لا بد أن يكونا وجودين

الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا إلى محل واحد في زمان واحد فإذا وجد فيه أحدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران أمران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالأبوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الإضافات في الخارج وأما على مذهب من قال

بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون أحدهما أعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به وأما الإيجاب والسلب فهما أمران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية أيضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج أصلا لأن ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الأمور الذهنية فإذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا أي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي لهما أو في القول إذ عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من أن تقابل الإيجاب والسلب راجع إلى القول والعقد الرابع إذا اعتبر مفهوم الفرس فإن اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وحينئذ إما أن تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل أو تقييدية فلا تقابل بينهما إلا باعتبار وقوع تلك النسبة إيجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة إلى قضيتين وإذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس حينئذ هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا إذ لا يتصور ورود سلب أو إيجاب إلا على نسبة لأنك إذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة إلى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر إليه لم يكن لك إدراك وقوع أو لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار

فإن قلت قد مر أن المعتبر في المتقابلين هو المحل أو الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا يتقابل بينهما قلت ينقل الكلام إلى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الأخير فبينهما تقابل خارج عن هذه الأقسام الأربعة كما أشرنا إليه فمن زعم أن بين تقابل الإيجاب والسلب مطلقا فقد سها إلا أن يبني على الشبه والنظر إلى الظاهر

خاتمة للمقصد الحادي عشر

التقابل بالذات إنما هو بين السلب والإيجاب لأن امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر إلى ذاتيهما وغيرهما من الأقسام إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه أي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فإن معنى التقابل ذلك أي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا أن كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا أصلا فالتنافي بين السلب واالإيجاب بالذات وفي سائر الأقسام بتوسطهما ولا شك أن التنافي في الذات أقوى وأيضا فالخير فيه أنه ليس بشر وهو أي نفي الشر عن الخير أمر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه أنه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه كونه عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والنافي للذات أقوى في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي فهو أي تقابل السلب والإيجاب أقوى التقابلات وقيل بل الأقوى هو التضاد إذ فيهما أي في المتضادين مع السلب الضمني أمر آخر زائد وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كانت العلية والمعلولية من العوراض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالإمكان والوجوب أورد مباحثهما في الأمور العامة وفيه مقاصد عشرة

المقصد الأول

تصور احتياج الشيء إلى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فإن كل أحد احتياجه إلى أمور واستغناؤه عن أمور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا أولى بأن يكون ضروريا فالمحتاج إليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا فالعلة إما تامة كما سيأتي وإما ناقصة والناقصة إما جزء الشيء الذي هو المعلول أو أمر خارج عنه

والأول إن كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أن السيف ليس حاصلا بالفعل لأنا نقول الصورة السيفية المعينة إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها وإن كان الشيء به بالقوة كالخشب له أي للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادة ما يختص بالجواهر من المادة والصورة

الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي توجد بها الأعراض إما بالفعل أو بالقوة ولها أي للمادة أسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة إذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر إذ منها يبتدئ التركيب واسطقس إذ إليها ينتهي التحليل وقد يعكس ويفسر كل من العنصر والاسقطس بتفسير الآخر وهاتان أي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما أنهما علتان للوجود أيضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين إياهما في علية الوجود

والثاني أعني ما يكون خارجا عن المعلول إما ما به الشيء كالنجار له أي للسرير وهو الفاعل والمؤثر وأما ما لأجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية أي العلة الغائية وهاتان العلتان أعني الفاعل والغاية يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والأوليان وهما المادة والصورة لا توجدان إلا للمركب وهو ظاهر والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائبة وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائبة للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وإن كانت علة في الذهن فإن الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها أي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس إلى شيء واحد لكن باعتبار وجوديهما

الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع إشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب ألا ترى إلى قوله وإنها أي العلة التامة قد تكون علة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه وإما إمكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فإنا إذا وجدنا ممكنا طلبنا علته أو مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من الأربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه وأما التقدم الزماني فيجوز إلا في العلة الصورية فإنها مع المعلول في الزمان وأما العلة التامة على تقدير تركبها من أربع أو ثلاث فمجموع أمور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من أجزائها عليه مما لا شك فيه وأما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر إذ مجموع الأجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها أي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها أي عن تقدمها على نفسها مع انضمام أمرين آخرين هما الفاعل والغاية إليها والحاصل أن مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لأن التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فإذا ضم إلى ذلك المجموع أمران أو أمر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية وإذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده أو مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا إشكال فإن قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فإن من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وجزء أيضا من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل

والغاية قلنا إنه جزء للفاعل بالحقيقة لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير لا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة إلى الإفراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لأن القابل إنما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الأدوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فإن قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل أو القابل بل إذا جعل مما يحتاج إليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وأنه خلاف الضرورة الشاهدة بأن العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم إنه أي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فإنه أي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه أي في الأمر الممتد الذي هو المسافة للسقوط إلا أنه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود إلا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق إلى الأوهام أنه أي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر أن الأمور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فتكون هي أيضا موجودة بوجود أجزائها بأسرها ثم التحقيق أن بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز أن يتوقف التأثير في الوجود على أمر عدمي كما تجوز توقفه على أمر وجودي فعلى هذا جاز أن تكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وأن يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وأن يكون من

حيث وجوده وعدمه معا كالمعد إذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فما قيل من أن العلة التامة الوجود لا بد أن تكون موجودة أريد به أن ما له مدخل بوجوده لا بد أن يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد أن يكون معدوما وماا له مدخل بوجوده وعدمه لا بد أن يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول وإما أنه يجب أن يكون كل واحد من أجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان أيضا فإن قلت لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بأنه محال بديهة قلت ليس معنى كونه جزءا له أنه جزء له حقيقي بل معناه أنه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك إفراده بالذكر ويعلم من هذا أن قوله فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر إن أراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وإن أراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وأيضا الموضوع في الأعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيها لأنا نقول الجنس إذا أخذ من حيث أنه جزء أعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل إذا أخذ كذلك يسمى صورة أو نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا تندرج فيه الأجزاء العقلية وأما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك أن تقول في تفصيل أقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده إما جزء له أو خارج عنه

والثاني إما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس إلى العرض والمحل القابل بالقياس إلى الصورة الجوهرية وحدها وإما غير محل له فأما ما منه الوجود أو ما لأجله الوجود أو لا هذا ولا ذاك وحينئذ إما أن يكون وجوديا وهو الشرط أو عدميا وهو عدم المانع

والأول أعني ما يكون جزءا إما أن يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل أو جزءا خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين

الأول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين أي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا إليهما أي إلى كل واحدة منهما للعلية أي لكون كل واحد علة له فإن المعلول محتاج إلى علته البتة مستغنيا عنهما أي عن كل واحدة منهما إذ بالنظر إلى كل واحد منهما أي كل واحد من الأمرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الأمر الآخر إذا الفرض أن كل واحد مستقل وهو أي جواز وجوده بكل منهما في زمان واحد وإن لم يوجد الآخر معنى الاستغناء أي استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم أن يكون محتاجا إلى كل واحدة من المستقلتين وغير محتاج إليهما لا يقال منشأ الاحتياج إلى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج إليها علية الأخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لأنا نقول احتياج شيء إلى آخر في وجوده وعدم احتياجه إليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين إلى سبب واحد أو إلى سببين واجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون إمكان اجتماعهما مستلزما لإمكانه وهو أيضا محال وأما تواردهما على سبيل البدل مع

امتناع الاجتماع إذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بأن تكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فإذا وجدت إحداهما وجد المعلول وامتنع حينئذ وجود الأخرى إذ لو أمكن أن تعدم الأولى وتوجد الأخرى فإن عدم المعلول بعدم الأولى ووجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم وإن لم يعدم وجب أن تكون الثانية مفيدة للمعلول أصل وجوده الحاصل له بإيجاد الأولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن أن يقال إن الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالأولى إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز إذا كانت العلتان بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها وإن أمكن أن توجد بدل الأولى ابتداء لا يقال التوارد على البدل محال مطلقا لأنه إذا كانت إحداهما موجودة والأخرى معدومة لزم من وجود الأولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لأن عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من أن أصلي الخارج والتدوير يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس فجوابه أن المعلول ههنا أعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة أن الحركة الواقعة بأحد هذين الأصلين مغايرة للواقعة بالأصل الآخر شخصا لأنا نقول استلزمام عدم العلة لعدم الملعول الشخصي يتوقف على أنه لا يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل فكان إثباته به دورا

الوجه الثاني إما أن يكون لكل واحد منها أثر أي تأثير فكل أي كل واحد منهما جزء العلة التامة لأن المستقل بالتأثير حينئذ هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض أو لأحدهما فقط أثر فهي العلة دون الأخرى أو لا أثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما أيضا خلاف المقدر فالأقسام كلها باطلة وقد يقال جاز أن يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء العلة فإن قلت فيستغنى بتأثير كل واحدة عن تأثير الأخرى قلت هذا رجوع إلى الوجه الأول فتأمل وجوزه أي تعليل الواحد الشخصي

بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة وحينئذ لا يجوز أن يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها إلى واحد منهما فقط لعدم الأولوية بل إلى كل منهما ولا شك أن كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان متسقلتان ورده الأشاعرة بأن حركة ذلك الجوهر مستندة إلى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم أن يجيبوا عنه بأن هذه الحركة مستندة إلى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فإن استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك وأما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله أي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى أن فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مماثلا للأول يكون معللا بعلة أخرى مستقلة أيضا لا على معنى أن الطبيعة النوعية توجد في ضمن الأفراد عن علل متعددة إذ ليس في الأعيان إلا الأشخاص كما مرت إليه الإشارة كالمخالفة فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فإن هذين المعروضين وإن كانا متخالفين في الماهية إلا أن عارضيهما متماثلان فيها ثم أنه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله إما وحده أو منضما إلى غيره وعلى التقديرين لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال إنما يصح عند من يقول بأن المخالفة التي هي من الإضافات أمر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض وأما التمثيل بأن طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فإنما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل

في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وأيضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الأمور وحدها أو مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال إنما يصح إذا كانت أفراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد وإنما لم يمثلوا بأفراد الحرارة النارية المستندة إلى أفراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فإن العلة طبيعة النار كما أن المعلول طبيعة الحرارة وإن اعتبر أفرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده إلى علل مختلفة بالنوع فإن قيل الماهية النوعية إن اقتضت لذاتها أو للوازمها الحاجة إلى أحديهما علل الأمران أي الفردان المتماثلان منها بها أي بتلك الإحدى بعينها لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه يستحيل انفكاكه عنه وإلا وإن لم تقتض الحاجة إلى إحديهما استغنت عنهما أي عن كل واحدة من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي أي تلك الماهية تقتضي الاحتياج إلى علة ما والتعيين من جانب العلة أي نختار أن الماهية لا تحتاج إلى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة إلى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك أن لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز أن يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بأن تكون هذه المعينة تقتضي أن تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة أيضا تقتضي أن تكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الإمام الرازي قال المصنف واعلم أن هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها مع كونها محتاجة إلى علة مالا بعينها فإن الماهية إذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها إليها بل لاقتضاء تلك المعينة أن تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول إلى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم

احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين إلى كل منهما أي إلى شيء منهما بعينه بل احتياجه إلى مفهوم أحدهما أي إلى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتلخيص النظر أنه لما جاز أن يكون الاستناد إلى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول إلى تلك العلة المعينة جاز أن يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا إلى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس إلى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا إلى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لأنهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم أحدهما الذي هو أعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام أقوام فلا تتبع أهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب أن يقال لا وجود للطبائع في الخارج إنما الموجود فيه أشخاصها فإذا احتاج شخص منها إلى علة معينة لا يجب أن يحتاج مثل ذلك الشخص إلى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه إلى علة مخالفة للعلة الأولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين

المقصد الثالث

يجوز عندنا يعني الأشاعرة استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه أي منع جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط الحكماء إلا بتعدد آلة كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها أو بتعدد شرط أو

قابل كالعقل الفعال على رأيهم فإن الحوادث في عالم العناصر مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة

قالوا وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل الأول فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم أن الحقيقي إن كان موجبا لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثر واحد اتفاقا وإن كان مختارا جاز أن يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع إذا في كون المبدأ موجبا أو مختارا إلا في هذه القاعدة والحق أن الفاعل المختار إذا تعددت إرادته أو تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فإن فرض أن لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه أيضا لنا في إثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الأعراض أيضا فهما أي التحيز وقبول الأعراض أثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال

أحدهما وهو قبول الأعراض أثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض

والآخر وهو التحيز أثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد ههنا الشرط لأنا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو أي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق أنه لا يتم هذا الاستدلال إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن أخذه إلزاميا لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته

ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الأمرين أي القابليتين اللتين هما الأثران وجوديين قيل ويمكن أخذه إلزاميا لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة أوجه

الأول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا ل أ ول ب مثلا لكان مصدرية غير مصدرية ب لإمكان تعقل كل منهما بدون الأخرى فإن دخل فيه أي في الواحد الحقيقي هما أي هذان المفهومان أو دخل فيه أحدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هذا خلف وإلا وإن لم يدخل فيه هذان ولا أحدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدرا لمصدريتهما أي لمصدريتي أ ب كما كان مصدرا لهما إذ لا يجوز أن تكون المصدريتان مستندتين إلى غيره وإلا لم يكن هو وحده مصدرا ل أ و ل ب والمقدر خلافه وحينئذ عاد الكلام فيهما أي في المصدريتين فنقول كونه مصدرا لإحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للأخرى فهذان المفهومان إن دخلا فيه أو أحدهما لزم التركيب وإلا كان مصدرا لهما أيضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق أبسط فيقال إن كان كل من مفهومي مصدرية أ ومصدرية ب نفس الواحد الحقيقي كان لأمر بسيط ماهيتان مختلفتان وإن دخلا فيه معا أو دخل أحدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وإن خرجا معا أو خرج أحدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وإن دخل أحدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالأقسام ستة والكل محال

الوجه الثاني أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة أي قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الأثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر وتعدده لا يكون إلا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الأمر كذلك فظهر أنه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب

الوجه الثالث أنه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأثرين ك أ و ب مثلا لكان مصدرا ل أولما ليس أ لأن ب ليس أ ولكان أيضا مصدرا ل ب ولما ليس ب وأنه تناقض والجواب عن الأول المصدرية أمر اعتباري أي نختار أن المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي إلا أن المصدرية لكونها من الأمور الإضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة إلى علة توجدها فلا تكون الذات مصدرا لها لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود وحينئذ فلا يكون هناك مصدرية أخرى حتى تتسلسل المصدريات وإن سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع فإن قيل لا شك أن العلة الموجدة يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وأنه يجب أن يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور حينئذ صدوره عنها ففي كل صدور لا بد أن يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هي هذه الخصوصية لا الأمر الإضافي

الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لأنه متأخر عنهما فإذا فرض أن الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه أثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وإن فرض صدور أثر آخر كانت تلك الخصوصية أيضا بحسب الذات إذ ليس هناك جهة أخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فإذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما عليتان وحينئذ لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل إن هذا الحكم كأنه قريب من الوضوح وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية

قلنا لم لا يجوز أن يكون لذات واحدة خصوصية مع أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم أنه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذاك لا يضرنا لأن المبدأ الحقيقي متصف في نفس الأمر بسلوب كثيرة بل له إرادة يتعدد تعلقها فجاز أن يصدر عنه من هذه الحيثيات أمور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فإنا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف أثر كل منهما على الآخر أنهما مختلفان إذ لو تساويا لامتنع تخلف الأثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه

والجواب عن الثالث لا نسلم أن صدور أ وصدور لا أ تناقض فإن نقيض صدور أ هو لا صدور أ وأما صدور لا أ أعني صدور ب فلا يناقضه

فإن قيل التناقض لازم لأن الجهة التي هي مصدر ل أ إن كانت مصدر لغير أ صدق أن هذه الجهة ليست مصدرا ل أ لأن الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق أن هذه الجهة مصدر ل أ وغير مصدر ل أ وهما متناقضان

قلنا إنما يتناقضان أن لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممتنع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لأن قولنا هذه الجهة مصدر ل أ وإن كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي أيضا موجبة محصلة المحمول لكن لمحمولها متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر ل أ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ بين لا سترة به

قال الكاتبي في شرح الملخص إذا صدر عنه ب الذي هو غير أ من تلك الجهة صدق أنه لم يصدر عنه أ من تلك الجهة فيصدق حينئذ أنه صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ من جهة واحدة وأنه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس إلى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نسلم أنه إذا صدر عنه ب صدق أنه لم يصدر عنه أ بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس أ وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس أ وإن سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ لأنهما مطلقتان وإن قيدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم إذا جاء إلى هذا المطلوب الأشرف أعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان

المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط الحقيقي لا تعدد فيه أصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا أي لا يكن مصدرا لأثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للأشاعرة حيث ذهبوا إلى أن لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به وإلا وإن لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي أثران وقد تبين لك بطلانه

قلنا وقد عرفت أيضا جوابه مع أن القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية وأيضا فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بأن القابل إذا أخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما أن الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول وإذا أخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق إذا بينهما في الوجوب والإمكان

وأجيب بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل إذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة

والجواب أنه لا يمتنع أن يكون للشيء البسيط إلى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان من جهتين مختلفتين فتجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة الناشئة من جهة أخرى ورد هذا الجواب بأن كلامنا في أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون تلك الجهة متعددة ومنهم من أجاب على الوجه الثاني بأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالإمكان الخاص الذي ينافيه وأورد عليه أنه أي انتساب القابل إلى المقبول بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث أنه مقبول مع وجود القابل ويتم الدليل حينئذ إذ نقول نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك أو نقول بعبارة أخرى نسبة الفاعل لا تحتمل الإمكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم أن تكون نسبة واحدة محتملة للإمكان الخاص غير محتملة له إلا أن يعاد إلى الجواب الأول فيقال جاز أن يكون هناك نسبتان من جهتين

إحديهما واجبة على التعين غير محتملة للإمكان الخاص

والأخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية أي الحالة في الجسم لا تفيد أثرا غير متناه لا في المدة أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا في الشدة أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها ولا في العدة أي لا تقوى على

فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه وإنما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الأمور الثلاثة لأن التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية الأولية للكمية فإذا وصف القوى باللاتناهي نظرا إلى آثارها فلا بد أن يعتبر إما عدد الاثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة وإما زمانها وحينئذ إما أن يعتبر لا تناهيه الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة وأما أن يعتبر لا تناهية في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم إن اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لأن القوى إذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في أزمنة مختلفة فلا شك زمانها أقل هي أشد قوة من التي زمانها أكثر فما تكون غير متناهية في الشدة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان إذ لو وقت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون أسرع فمصدرها أشد وأقوى فلا يكون مصدر الأولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها وبكون مقدارها أعني الزمان منقسما أيضا واعترض عليه بأنا لا نسلم أن قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر وإمكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز أن يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر وأما اللاتناهي أبدا في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لأن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار دائمان ولا يتصور ذلك إلا بدوام الأبدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الأبدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا بمنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه أي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بأن قوة النصف أي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف

قوة الكل في ذلك التحريك وإنما قلنا إن النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول أي قبول الحركة لأنه أي لأن ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما أي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فإنها أي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان أعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما أصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي أعني القوتين متفاوتتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية أيضا فيكون التفاوت بين أثريهما أيضا كذلك إذ لا تفاوت في الأثر ههنا إلا باعتبار تفاوت المؤثرين وبأن قوة الضعف أي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك القبول وإنما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بأن نفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل إذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف أعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية أكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت حينئذ في الحركة القسرية من جهة القابل أصلا بل من جهة الفاعل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فإذا كانت نسبة المعاوق بالضعف كانت نسبة القبول إلى القبول بالنصف فيكون نسبة الأثر إلى الأثر بالنصف أيضا إذا تقرر هاتان المقدمتان الأولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فإذا فرضناهما أي التحريك الطبيعي والقسري من مبدأ واحد أي فحينئذ نقول لا يجوز أن تحرك قوة طبيعية جسمها إلى غير النهاية وإلا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض أن

هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد أو الزمان فلا شك أن حركة النصف نصف
حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز أن تكون قوة جسمانية تحرك جسما
آخر بالقسر إلى غير النهاية وإلا فلذلك القاسر أن يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض أنه
حركهما من مبدأ واحد فلا شك أن حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فإذا
فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالأقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في
القسرية إما متناة والأكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة
فيكون الأكثر متناهيا وهو خلاف المفروض وإما غير مثناه وقد فرضنا مبدأ الأقل والأكثر واحدا فتقع
الزيادة عليه أي زيادة الأكثر على الأقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه إذ لا بد أن
ينقطع في تلك الجهة حتى تتصور الزيادة عليه فيها وأنه أي كون الأقل متناهيا في الجهة التي هو
فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة
الأول إن القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها أو قسريا في جسم آخر وذلك
غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداء
فإن قلت إذا لم تكن مؤثرة أصلا لم توصف باللاتناهي في التأثير أيضا وهو المطلوب
قلت معنى كلامهم أنها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله أيضا
موقوف على أن لها تأثيرا طبيعيا أو قسريا
الثاني إن النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه
فإذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم
فلا يكون

لنصف الجسم قوة أصلا وإن فرض أن له قوة هي جزءا لقوة الكل فليس يلزم أن يكون جزءا لقوة قوية على الفعل فإن عشرة مثلا إذا أقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم إذا انفرد ربما لا يقوى على إقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه أصلا

الثالث أنها أي قوة النصف نصف قوة الكل وهو أيضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في أجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الأمران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل إن هذا البرهان إنما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الأجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول أيضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وأيضا أجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح أن حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع إمكان فرضهما أي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي أو زماني وهو ممنوع فيما إذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة

الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين أو القسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان فيصح أن يقال إن حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وأن حركة النصف ضعف حركة الكل وزائدة عليها الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالأعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها

بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فإنهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم أجابوا عنه بأن ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك أن كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل أزيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وأن كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث إذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بأن المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجدان أي لا نسلم أن الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم أنهما يقبلانهما على الوجه الذي تقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز أن تقع الزيادة والنقصان في الخلال بأن توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فإن القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دوران أكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع أن حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء ثم أنه أي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالأفلاك فإن

الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند إلى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لأن نسبة التعقل الكلي إلى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به إرادة وجود بعضها على بعض لا بد لتلك الحركات الجزئية من إدراكات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية فتلك الحركات مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فإن الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد أجابوا عن النقض بأن مبادىء الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في أجرامها والبرهان إنما قام على أن القوى الجسمية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على أنها لا تكون واسطة في صدور لتلك الآثار ورد بأنه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز أيضا كونها مبادىء لتكل الآثار لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة فليجز أن تباشرها استقلالا أيضا

المقصر السادس

الدور ممتنع وهو أن كون شيآن كل منهما علة للآخر بواسطة أو دونها وامتناعه إما بالضرورة كما ذهب إليه الإمام الرازي وإما الاستدلال لأن العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين

فإن قيل لا شك أن العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فحينئذ نقول معنى التقدم بالعلية والذات إن كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وإن كان مخالفا له في اللفظ وإن أردت به أي بتقدم العلة على معلوله أمرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره أولا ثم تقريره وإثباته بإقامة الدليل عليه ثانيا فإنا من وراء المنع في المقامين إذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا أن له مفهوما سواها فلا نسلم أن ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب أن يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو أن العقل يجزم بأنها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فإن أحدا لا يشك في أنه يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه إلى تصوير واستدلال وقد يقال أي في إبطال الدور وذلك أن الإمام الرازي بعدما اعترض في الأربعين على الدليل المذكور قال والأولى أن يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه أي إلى ذلك الواحد فيلزم حينئذ افتقاره أي افتقار كل واحد إلى نفسه وأنه محال إذ الافتقار نسبة لا تتصور إلا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال والأقوى في الاستدلال على إبطاله هو أن نسبة المفتقر إليه وهو العلة إلى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لأن العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر إلى المفتقر

إليه بالإمكان لأن المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما أعني الوجوب والإمكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر إلى الآخر لكان نسبة كل منهما إلى صاحبه بالوجوب والإمكان معا وهو محال وإنما كان هذا أقوى من ذلك الأولى لأن تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لا يقال جاز أن يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والإمكان لأنا نقول لا دور إلا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الأربعين هكذا المفتقر إليه واجب بالنسبة إلى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة إلى المفتقر إليه والمتبادر منهما أن المعلول يجب أن يكون له علة بخلاف العلة إذ لا يجب لها من حيث هي أن يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك أن تحملها على المعنى الأول الذي هو الصحيح ثم قال الإمام ولا يرد أي على الدليل الأولي أو الأقوى المضافان نقضا بأن يقال كل منهما مفتقر إلى الآخر فيلزم افتقار كل إلى نفسه وأن تكون نسبة كل واحد إلى الآخر بالوجوب والإمكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع المضافان وإنما لم يردا نقضا على ما ذكره لأنهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار أصلا فضلا عن أن يفتقر كل إلى الآخر أو نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل منهما إلى صاحبه فلا نقض بهما بوجه

قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب شبهة الإمام على تقدم العلة فإن عنى بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز أن يمتنع انفكاك

كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة إلا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وإن أريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت المتأخر أي تأخر المفتقر عن المفتقر إليه جاء في التأخر أعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم أعني تقدم المفتقر إليه الذي هو العلة بعينه إذ يصير حاصل الدليل حينئذ أن المفتقر أي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت أي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لأنه عين المتنازع فيه وإن أردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي

المقصد السابع

في بيان مقدمة يتوقف عليها إبطال التسلسل وهي أن نقول العلة المؤثرة يجب أن تكون موجودة مع المعلول أي في زمان وجوده وإلا أي وأن لم يجب ذلك بل جاز أن يوجد المعلول في زمان ولم توجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا أي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية بينهما فإن قيل لا يلزم من افتراقهما أن لا يكون وجود المعلول لأجل وجود العلة إذ لعلها أي العلة في الزمان الأول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول أي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والإيجاد في الزمان الأول والتأثر وحصول المعلول في الزمان الثاني

قلنا الإيجاد أي إيجاد العلة للمعلول وإيجابها إياه إن كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه أي عن إيجاب العلة إياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وإن كان الإيجاد والإيجاب غيره أي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الإيجاب موجبا في الحال له أي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله أي فلذلك الغير وهو الإيجاب إيجاب آخر وينقل الكلام إلى إيجاب الإيجاب وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية وفيه نظر لأنه أي الإيجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم أن يكون له إيجاب آخر بل يكون إيجابا مغايرا لحصول المعلول وإلا أي وإن لم يكن كذلك بل كان الإيجاب موجبا لزم التسلسل في الإيجاب مطلقا سواء كان الإيجاب حال وجود المعلول أو قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول أو لم يكن ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس حصول المعلول إذ كل أحد يعلم صدق قولنا أوجبه العلة فحصل فترديد الإيجاب بين أن يكون نفسه أو غيره ترديد بين أمرين أحدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بأنه إذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحينئذ لا معلول حال إيجاب العلة وبالعكس أي لا إيجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لإيجابها له ولما أمكن أن يتطرق إليه المنع المذكور أولا

قال المصنف والأولى في دفع تجويز كون الإيجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فإن معنى الإيجاب أي إيجاب العلة للمعلول هو أن يكون وجوده مستندا إلى وجودها ومتعلقا بها أي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده أي وجود

المعلول عن علة غير إيجاد تلك العلة وإيجابها إياه أي لا تمايز بينهما بحيث يقال أن أحدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور أن هناك كسرا حقيقية وليس هناك حصول انكسار وكذا الإيجاد وحصول الوجود فلا يتصور أن ثمة إيجادا حقيقة وليس حصول وجود فلا إيجاد من العلة حال العدم أي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من أن حصول وجوده منها هو عين إيجادها إياه إذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من أن الإيجاد في الزمان الأول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال إنما جمع بين الإيجاد والإيجاب في الذكر تنبيها على أنه لا فرق فيما ذكر بين الإيجاد الإيجابي والإيجاد الاختياري فإن حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما أصلا

المقصد الثامن

التسلسل محال وهو أن يستند الممكن في وجوده إلى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة إلى علة أخرى مؤثرة فيها وهلم جرا إلى غير النهاية لوجوده خمسة

الأول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى إذا أخذ من حيث هو جميعها أي أخذ بحيث لا يدخل فيها أي في جميعها غيرها أي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك أنه ليس بمعدوم وإلا فيعدم جزء لأن المركب لا يتصور عدمه إلا بعدم جزء من أجزائه والمفروض عدم دخول غير الأجزاء التي كل واحد منها موجود

وذلك لأنا أخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها وإذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه إلى كل جزء من أجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج إلى الممكن أولى بأن يكون ممكنا فهو أي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من أن الممكن محتاج في وجوده إلى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه وإلا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من أجزائه وإلا أوجد ذلك الجزء نفسه لأن موجد الكل موجد لأجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وأنها أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من أجزاء تلك السلسلة فإن جميع الأجزاء لو وقع بغيرها أي بغير تلك العلة كان المجموع أيضا واقعا بغيرها إذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة وإذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من أجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا إلى علة موجدة داخلة في السلسلة وإلا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو أي عدم استناد ذلك الجزء إلى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لأنا قد فرضنا أن كل واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها إلى النهاية هذا خلف وأيضا إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وإذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات

الأول إن لفظ الجميع والمجموع والجملة إنما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي إذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الأمور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الأمور المتناهية وغير المتناهية

الثاني إن الآحاد الممكنة المتسلسلة إلى غير النهاية إذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الأزمنة

وجوابه أن كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول

الثالث إن تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر أخرى بدون تلك الهيئة فإن أردت بجميع السلسلة المعنى الأول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود أيضا لأن الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل أمر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وإن أردت به المعنى الثاني اخترنا أنه علة الجميع نفسه على معنى أنه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة إلى أمر خارج عنه فإن الثاني علة للأول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج إلى علة أخرى خارجة عن علل الأفراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه أعني أن يعلل كل واحد من أشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الأشياء إلى علة خارجة عنها فتكون تلك الأشياء معللة بنفسها على معنى أنها كافية لوجودها بما فيها إنما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه

والجواب أن المراد هو المعنى الثاني كما أشار إليه بقوله أي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع حينئذ عين الآحاد ولا شك أن هذه الآحاد ممكنات موجودة كما أن كل واحد منها موجود ممكن وكما أن الموجود الممكن محتاج إلى علة موجدة كافية في إيجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة إلى علة موجدة كافية في إيجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وحينئذ نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد إما أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها والأول محال لأن العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه إنما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعتها وهما أمران متغايران الأول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد إبطاله بطريق الاستدلال

والثاني مما ينبه على بطلانه فإنه باطل بديهة على أي وجه فرض أعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور أو لا على سبيل الدور

الرابع أن العلة الموجدة للكل لا يجب أن تكون موجدة لكل واحد من أجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فإن الواجب إذا أثر في ممكن حصل مجموعها وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد

ويمتنع أن يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب أثرا لشيء والجواب أن الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والإيجاد ولا يمكن أن يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى أن لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة وإلا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لأنه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن أن تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض وإلا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن أن يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من أنه يجوز أن يكون ما قبل المعلول الأخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لأنه لو كان ما قبل المعلول الأخير علة موجدة للسلسلة بأسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم أن هذا الدليل إنما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة

الوجه الثاني من وجوه إبطال التسلسل أنا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى هذا إذا كان التسلسل في جانب العلل وإذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين إحداهما زائدة على الأخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين إي إحديهما على الأخرى من ذلك المبدأ أي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالأول من أحديهما بالأول أي بإزاء الأول من الأخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة في عدة الآحاد كانت الناقصة كالزائدة أي مساوية لها في عدة الآحاد هذا

خلف وإلا أي وإن لم يكن بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة شيء وعنده أي عند الجزء الذي لا يوجد بإزائه شيء من الناقصة تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في إبطال التسلسل لجريانه في الأمور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الأمور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالأبعاد أو لا يكون هناك ترتب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الأمور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الأعداد لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لأنا نفرض جملتين من الأعداد

إحديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية

والأخرى تضعيف الألف كذلك ثم تطبق إحديهما على الأخرى بأن نضع الأول من الزائدة بإزاء الأول من الناقصة ونسرد الكلام إلى آخره مع أن هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة

والجواب عن هذا النقض أن المعلومات بل جميع ما يستدل بالتطبيق

على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات وأخواتها أمرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الأعداد فإنها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق إلا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الأمور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الأمور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه أن الأعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان فنختار أنهما أي الجملتين المفروضتين في الأعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الأمر حتى يكون محالا إذ ليست الجملتان في نفس الأمر فلا يتصور أن يكون انقطاعهما في نفس الأمر أو نختار أنهما لا تنقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر لأن هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر بخلاف ما له وجود في نفس الأمر فإنه يلزم فيه أحد أمرين إما انقطاعه في نفس الأمر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه أو عدمه أي عدم انقطاعه في نفس الأمر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال لما عرفت وإنما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود إما معا سواء كان بينها ترتب أو لم يكن وإما على سبيل التعاقب أي بلا اجتماع في الوجود فإن ترتبهما أي ترتب هذين النوعين أعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الأعداد لأن الآحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الأمر إما مجتمعة وإما متعاقبة

وقال الحكماء إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب إما وضعا وإما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه أنه إذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب أيضا فإذا جعل الأول من إحدى الجملتين بإزاء الأول من الجملة الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة وإذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لأن وقوع آحاد أحديهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي إذ

ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلا وليس في الوجود الذهني أيضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم أنه لا يتصور وقوع بعضها بإزاء بعض إلا إذا كانت موجودة تفصيلا معا إما في الخارج أو في الذهن وكذا لا يتم التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما إذا لا يلزم من كون الأول بإزاء الأول كون الثاني بإزاء الثاني والثالث بإزاء الثالث وهكذا لجواز أن يقع آحاد كثيرة من أحديهما بإزاء واحد من الأخرى اللهم إلا إذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبره بإزاء واحد من الأخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء وبين أعداد الحصى فإنك في الأول إذا طبقت طرف أحد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني وليس الحال في أعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها

قالوا فقد ظهر أنه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالأعداد أصلا

قال المصنف وأنت تعلم أن الدليل يعني برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط أعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف أي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر أعني الحوادث المتعاقبة والأمور المجتمعة بلا ترتب وأنه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا

الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل

الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لأنه محصور بين حاصرين هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال أن يكون ما لا يتناهى محصورا بين أمرين يحيطان به فيكون الكل أي كل السلسلة متناهيا أيضا لأنه أي الكل لا يزيد على ذلك أي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل إلا بواحد من جانب العلل فإن ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الأخير وإذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك أن الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع إلا بواحد فقط كان الكل الذي لا يزيد على المتناهي إلا بواحد متناهيا وليس ما ذكره من قبيل ما يقال أن ما بين أ و ب أقل من ذراع وما بين ب و ج أقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين أ ود أقل من ذراع فإنه ظاهر الفساد بل هو من قبيل أن يقال ما بين أ وب أقل من ذراع وما بين أ و د كذلك فإذا أخذ د مع الواقع بينه وبين أ لم يزد على ما هو أقل من ذراع إلا بنقطة د وهذا حكم صحيح فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع أي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ إلا بجزء واحد ضرورة والمراد أن المجموع لو زاد عليه لم يزد إلا بجزء واحد وذلك لأن زيادتها عليه بالجزء الواحد إنما يكون إذا جعل الجزء الأول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الأخير وفرض أيضا أن المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الأخير وأن فرض المساواة مع إخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد أو بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترف من احتج به وسماه برهانا

عرشيا وهو صاحب الإشراق بأنه حدسي محتاج إلى حدس ليعلم به صحته وذلك لأن العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما أن ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الأخير وأما إذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه إذ لا يتصور هناك واحدة من العلل إلا وقبلها علة أخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم أن هناك واحدة من العلل وإن لم يتعين عندنا ولم يكن للعقل أن يشير إليها إشارة على التعيين وأن تلك الواحدة مع المعلول الأخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الأمور المتعددة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل أو المعلولات ولا يجري في المقادير إلا إذا فرض عروض إلا عدد لأجزائها بأن يجعل أذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فإنه جار فيها بدون هذا الفرض

الوجه الرابع لو تسلسل العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل أي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها أي في تلك السلسلة فهو معلول لأن كل واحد مما

عدا المعلول الأخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فإن الأخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فإن مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها أعني المعلول الأخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية وأما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلأن العلة والمعلول أي العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود أي إذا وجد أحد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وإن لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له أبناء كثيرة لكن له بإزاء كل بنوة أبوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لأن كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فإن العلة الأولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الأخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فإن التسلسل في المتضايفات يستلزم كون إحدى الإضافتين أزيد عددا من الأخرى وهو باطل

الوجه الخامس إنا سنبين في الإلهيات انتهاء الكل أي جميع الممكنات الموجودة إلى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل وإلا لزم الدور لأن بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو أثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر

المقصد التاسع

الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو أن الشرط يتوقف

عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فإنها شرط للإحراق إذ النار لا تؤثر في الحطب بالإحراق إلا بعد أن يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته أي ذات المؤثر فيتوقف أيضا عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك إذ قد علمت أنه أي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعده أي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من أن العدم لا مدخل له أصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فأطلق اسمه عليه ونسب حكمه إليه

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الأحوال وبيان أحكامهما عندهم

قال الآمدي إبطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه إلا أنه ربما دعت حاجة بعض الناس إلى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالأحوال فلذلك أوردناه تكميلا للإفادة وفيه أي في هذا المقصد مسائل ثمان

الأولى في تعريفهما وأقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فإنها لا تكون عللا للأحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فإنهما علتان

لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الإيجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد أي ثبت الأمر الذي هو العلة فثبت الأمر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فإن مثبتي الأحوال يقولون بالمعاني الموجبة للأحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الأحكام وإيجابها إياها لا يتوقف على شرط كما سيأتي ونفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول أصلا فإن الموجودات بأسرها عندهم مستندة إلى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الأحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بأن حكم الصفة لا يتعدى المحل أي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والإرادة للمعلول والمقدور والمراد حكما لأنها غير قائمة بها كيف ولو أوجبت لها أحكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا إذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها وأما نحو قولهم العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال إذ لم يمنع منه مانع أو العلة ما كان المعتل به معللا وهو أي كون المعتل معللا به قوله أي قول القائل كذا لأجل كذا كقولنا كانت العالمية لأجل العلم فدوري أما الأول فلأن المعلول مشتق من العلة إذ معناه ما له علة فتتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه أيضا أن العلة إن أوجبت معلولها في أول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وإن لم توجبه إلا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه أن يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وأيضا اعتبار عدم المانع باطل فإن إيجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة

وسيأتي أن إيجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا وأما الثاني فلأنه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه أيضا فساد آخر وهو رد العلية إلى القول أعني يقال كان كذا لأجل كذا ولا شك أنه ليس معنى العلية وقولهم العلية ما تغير حكم محلها أي تنقله من حال إلى حال أو العلة هي التي يتجدد بها أي بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة إذ لا تغير ولا تجدد فيها مع أنها من قبيل العلل فإن علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم ويخرج أيضا عن الأول الصفات الحادثة في أول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فإنه يوجب لمحله حكما هو الأسودية وليس فيه تغيير حكم المحل إذ لا حكم قبل ذلك لكونه معدوما ولك أن تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فنقول المعلول ما أوجبته العلة عقيبها بالاتصال إذا لم يمنع مانع أو المعتل المعلل بالعلة أو ما كان من الأحكام متغيرا بالعلة أو ما يتجدد من الأحكام بالعلة

المسألة الثانية قال أكثر أصحابنا حكم العلة يتعدى محلها أي تكون العلة خارجة عن المحل الذي أوجبت له الحكم وأنكره الأستاذ أبو إسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وإن أنكره أي الأستاذ الحال وكلامه ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وأنكر أيضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا أن لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بإرادة حادثة لحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة بأسرهم توابع الحياة كالعلم والقدرة والإرادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحياة إذا قامت بجزء من الحي أوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا إذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزائه بخلاف

غيرهما أي غير توابع الحياة كالألوان عند من يثبت لها أحكاما فإن حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحياة هل يتعدى حكمها محلها أو لا فألحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا إذا قام الحياة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فإنها أي الحياة ليست من توابع الحياة أي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحياة بذلك المحل وإلا لزم التسلسل فهي كالألوان في أن حكمها لا يتعدى محلها احتج أصحابنا على أن حكم العلة لا يجوز أن يتعدى محلها بأن صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت إما بنفسها ويبطله أنها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله أيضا أن نسبته أي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه إلى جميع المحال سواء وحينئذ إما أن يوجب العالمية في جميع الأشخاص وهو ظاهر الاستحالة أو يوجبها في بعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح أو بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فإن قيل العلم وكثير من العلل وإن استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز أن يقوم بعضها بنفسه إذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لأن وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وإنما نجوزه أي تعدي الحكم إذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحياة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فإن عمروا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه إليه وأيضا فإنه أي ما ذكرتم تمثيل أي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك ما تمسك به الأستاد وهو أنكم جوزتم كون الباري فاعلا

والفعل ليس قائما به وأيضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه أي نحو ما ذكر فإن الإرادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا مذكورا وكذا الأمر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الأمثلة
قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لأنه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال إن وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا إشكال وقيام العلة بجزء لو أوجب الحكم للكل كما ذهبتم إليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا إذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا أي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما أي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما أعني العالمية والجاهلية فإذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر وإلا كان الكل عالما وجاهلا معا لأنا نقول إنه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فإنا إذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء إلى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه أمرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم إنما هو باعتبار تعديتهما إلى غير محله أي تعدية حكميهما إلى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لأنه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وأيضا ما ذكرتموه إنما يتأتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية أحكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه بأخرى فيجب اتصاف الجملة بهما منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم إلى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن أن يقال هذا تقدير محال لأنه واقع بلا ريبة إلا أن هذا الجواب إنما ينتهض على القائلين بأن العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم إن المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بأن امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لأنه مر مثله في بحث الوجود وشرع في جواب

التي ذكرها الأستاذ بقوله وأما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لأن الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما وإلا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية إذا تعلق العلم به كما أشرنا إليه ومن الظاهر المكشوف أن المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وأمثالها صفات اعتبارية

المسألة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيانه أي في بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فإن الكلام في الحكم الثبوتي العدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد أن يكون موجب الحكم الثبوتي أمرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه

الأول لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم إذ لا مزية لأحدهما على الآخر فإذا عدما أي العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا

قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فإنا ندعي أنه يجوز أن يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا أنه يجوز أن تسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فإنه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع أنه غير تام في نفسه وإليه أشار بقوله وأيضا فلا نسلم اجتماع العدمين إذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما أي بين العلم والجهل تضاد وتناف

فإن قلت نحن نقول لو جاز أن تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز أن تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فإذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة
قلت لا نسلم أنه إذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل أيضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم إمكان اجتماع هذيه العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل إلى الدلالة على هذا الإمكان أصلا
الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا
قلنا إن أردت القيام أي قيام الأمر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الأعراض الموجودة بمحالها ففيه النزاع لأن معنى كلامك حينئذ هو أن العلة يجب أن تكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم أو اتصافه به يعني وإن أردت بالقيام اتصاف المحل بالأمر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز أن تكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى
الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والإيجاب صفة ثبوتية لأن نقيضه هو اللاإيجاب عدمي لصدقه على المعدومات فإذن لا بد أن تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالإيجاب الوجودي
قلنا قد عرفت ما فيه وهو أن النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق
فإن قيل على سبيل المعارضة إن العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الأحوال فنقول الموجب للعالمية إما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود في الكل هذا خلف أو العلم مع الوجود فتتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال أو العلم أي كونه

عالما وأنه حال فليس بموجود فثبت أن العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما
المسألة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها أي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا أعني وجوب الإطراد مما لا خلاف فيه أصلا بين مثبتي الأحوال ومنعكسه يستلزم عدمها عدم حكمها أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه أي في الانعكاس ووجوبه في الأحوال الحادثة فإنه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الأحوال وأوجبه أي الانعكاس الأصحاب في الأحوال القديمة أيضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا لله تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم أحد أمرين إما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان إذ نعلم قطعا أن غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحياة أو لا توجب كون محلها عالما أو ثبوتها من غير علة وهو أيضا باطل لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز أن تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم وإليه أشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا تكون معللة به وعلى هذا فالأظهر أن يقال للعلم إلا أنه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان

اللازم من عدم الانعكاس جواز أن يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها
قال الأصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة أيضا وأما قوله وسيأتي تمامه في بحث الصفات فإشارة إلى ما ذهبوا إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة أو لم توجد وإلى جوابه الذي فصله هناك واعلم أن كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لأن الإطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال إذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فيما إذا تمايز العلة عن غيرها وكيف يعرف أن العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لأنا نقول تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فإنا نعلم علما ضروريا أن العلم يوجب كون محله عالما إيجابا يصدق معه وجد العلم فأوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو أن يقال ثبت كون المحل عالما فأوجب له العلم ونعلم بالضرورة أيضا أو بدليل آخر يرشدنا إلى تمييز العلة عما يشاركها في الإطراد والانعكاس
المسألة الخامسة إيجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فإنه لا يتصور علم بلا عالمية يعني أنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العمل بشيء آخر أصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط أو وجوده أم لا فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فإن قيل اقتضاء العلم العالمية

مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط أيضا بالحياة وانتفاء أضداده أي أضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فإن وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الأمور والكلام في شروط تأثيره وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به

المسألة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الإيجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي أشار إليه بقوله واعلم أنه إن جاز الانفكاك بين الحكمين إما من جانب واحد أو من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فإنهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة وإلا لزم عدم الانفكاك أو عدم الإطراد وذلك لأنه إذا وجد تلك العلة فإن وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وإن لم يجب بل جاز انتفاء أحدهما مع ثبوت تلك العلة كانت تلك العلة غير مطردة

قيل ههنا إشكالان

الأول لله علم واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات إذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد أحدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدي بأن القاضي لما اعترف بأن كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة إما اجتماعهما معا وإما عدم اطراد تلك العلة وأثبت أبو سهل الصعلوكي من الأشاعرة لله تعالى علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بأنه مخالف لمذهب

الشيخ والأئمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى وأما نحن فنمنع تعدد العالمية وإنما التعدد في تعلق العلم الواحد أو تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى وأما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

الإشكال الثاني الحياة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد أوجبت علة واحدة حكمين مختلفين

قلنا الحياة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا إن جاز الانفكاك بين الحكمين وأما إن امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها أي بالعالمية الأولى فإنهما متلازمتان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال إمام الحرمين يجوز الأمران فلا يحكم فيها أي في الأحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها إلا بدلالة السمع مع أحدهما

وقال الآمدي الحق التفصيل وهو أنه يجوز الأمران في الشاهد إذا كانت الأحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الأحكام المختلفة الأجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة وأما في الغائب فإن كان أحكامه من أجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وإن كانت من جنس واحد فقد سبق أن عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وإنما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها

المسألة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الأول وهو أنه

لا يثبت حكمان بعلة واحدة وإثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة إما على الجمع أو البدل أو التركيب والكل باطل أما على الجمع فلأنه استغنى بكل على عن كل كما مر في أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولأن العلتين إما مثلان أو ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا تكونان موجبتين لحكم واحد فيه أو مختلفتان فيجوز افتراقهما فإذا ثبت إحدى العلتين دون الأخرى فإن انتفى الحكم فلا أطراد للعلة الثانية وإن ثبت فلا انعكاس للعلة المتنافية وقد يمتنع جواز الافتراق بين المختلفتين قال الآمدي والمختلفان لا بد أن يختلف أحكامهما فإنا نعلم بالضرورة أن قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك وأما عن البدل فلضرورة أنه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة أخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فإن قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا وهي حكم واحد

قلنا لا مخالفة بين العلمين إلا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وإن سلم اختلاف العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما وأما على سبيل التركيب فلأن حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فإذا لم تؤثرا في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لأن اقتضاء العلة للحكم إنما هو لذاتها لا باعتبار أمر خارج عنها ولا شك أن اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لأن المقتضى حينئذ هو المجموع لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولأن الصفات المختلفة لها أحكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا

عن الآمدي وإذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في أحكامهما
المسألة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الأحوال وهو من وجوه تسعة
الأول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحياة للعلم
الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فإنه قال لا يمتنع أن يكون الشرط عدميا كانتفاء أضداد العلم بالنسبة إلى وجوده إذ لا معنى للشرط إلا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع أن يكون عدميا وذهب بعضهم إلى أن الشرط لا بد أن يكون وجوديا
الثالث أنه قد يكون الشرط متعددا بأن يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحياة وانتفاء الأضداد بالنسبة إلى وجود العلم أو مركبا بأن يكون عدة أمور شرطا واحدا للمشروط
الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني أن محل الحكم لا يجوز أن يكون علة للحكم لأنه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه
الخامس العلة لا تتعاكس أي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فإنه يجوز أن يكون مشروطا لمشروطه إذ قد يشترط وجود كل من الأمرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الأشاعرة ومنعه بعض

أصحابنا والحق جوازه إن لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل اكتفى بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالأخرى فإن قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الأخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه إنما المستحيل دور التقدم

السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك إذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فإنه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذكل يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه وأما العلة فهي ملازمة للمعلول أبدا إذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم بالقياس إلى علته

السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحياة وليس لها علة فإن العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الأحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فإن كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع أن كونه حيا معلول للحياة

الثامن الحكم الوجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على أنه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله فإنها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة

التاسع العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحياة للعلم فإنه ذهب إلى أن الحياة وإن لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة له ومنعه المحققون لجواز توقفه أي توقف العلم في صحته على شروط أخر كانتفاء أضداده ووجود محله وحينئذ فلا يمكن أن تكون الحياة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في أنفسها مبنية على أصل فاسد أعرضنا عن تفاصيلها والله تعالى الموفق والمرشد

الموقف الثالث في الأعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة
المرصد الأول في أبحاثه الكلية
المرصد الثاني في الكم المزصد الثالث في الكيفيات
المرصد الرابع في النسب
المرصد الخامس في الإضافة

المقدمة

في تقسيم الصفات التي هي أعم من الأعراض وقد تؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الأشاعرة تنقسم إلى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا أو موجودا أو ذاتا أو شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو أيضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الأعراض فإن كونه قابلا لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون

وقال بعض من أصحابنا كالقاضي وأتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالأمثلة المذكورة فإن كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للأعراض أحوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر

والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم إلى أقسام أربعة

الأول الصفة النفسية فقال الجبائي وأتباعه منهم هي أخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض

وقال الأكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات فجوزوه أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لأن الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فإنه لازم لذاته واتفقوا وفي نسخة المصنف وأثبتوا أنها أي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه

القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة يعني زائدا على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها

القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة أعني الحدوث صفة نفسية إذ لا تثبت حال العدم مع أن المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا ولا صفة معنوية لأنها لا تعلل بصفة

القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة إلى أقسام فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول في المحال والتضاد للأعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما تابعة للإرادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة أو معصية وتعظيما أو إهانة فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك إذا لم يكن هناك قصد وإرادة وككون الأمر أمرا فإن قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمرا إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل وأما غيرها أي غير تابعة هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم المؤثر من الإرادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبيح فيكون من قبيل الواجبة أو هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا بالإرادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة

المرصد الأول في أبحاثه الكلية الشاملة لجميع الأعراض

وفيه مقاصد

المقصد الأول

في تعريف العرض أما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الإعدام والسلوب إذ ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والأول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الأشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فإنها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات وأما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وإنما اختاروا هذا التعريف لأنه أي العرض ثابت في العدم عندهم منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ويرد

عليهم الفناء أي فناء الجوهر فإنه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس أيضا على أصل من أثبت منهم عرضا لا في محل كأبي الهذيل العلاف للكلام فإنه قال إن بعض أنواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بإرادة قائمة لا في محل والامتناع من إطلاق لفظ العرض على كلام وإرادة حادثين مما لا يلتفت إليه وأما تعريفه عند الحكماء فماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع أي في محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وإن كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا إما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الإشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن إمكان ثبوت شيء في نفسه غير إمكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وإن جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم إذا وجدت إلى أن الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري

المقصد الثاني

في أقسامه عند المتكلمين وهو أي العرض إما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة وإما أن لا يختص به وهو الأكوان المنحصرة في أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بإحدى الحواس الخمس كالأصوات والألوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم إلى أن الأكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الأكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وآخرون إلى أنها غير محسوسة فإنا لا نشاهد إلا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الأقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني أن عدد الأنواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق أيضا وهل يمكن أن يوجد منه أي من العرض أنواع غير متناهية بأن يكون في الإمكان وجود أعراض نوعية مغايرة للأعراض المعهودة إلى غير النهاية وإن لم يخرج منها إلى الوجود إلا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم أكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة نظر إلى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لأن ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق أيضا ومن جوزه كالجبائي وأتباعه والقاضي منا في أكثر أجوبته فلأنه ليس عدد أولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع أو الجواز لضعف المأخذين ووجهه أي وجه ضعفهما ظاهر أما ضعف

الثاني فلما مر في صدد الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الأول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والألف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لا يتم إلا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لا نزاع في أن الأفراد الممكنة لنوع واحد من تلك الأنواع غير متناهية وإن لم يوجد منها إلا ما هو متناه

المقصد الثالث في أقسامه عند الحكماء

ذهب الحكماء إلى أنه أي العرض منحصر في المقولات التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في إثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم قالوا العرض إما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والأول هو الكم وإنما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فإنه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك أقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني في حد الكم أن يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لأن كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص أن قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لأن الملحوق يجب بقاؤه عند

اللاحق والمقدار الواحد إذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معدلها في قبولها إياه ثم ذكر فيه أنه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لأنه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك أن الذي يقتضيه كلامه السابق هو أنه إذا عرف الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب أن يراد المعنى الأول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبدا ولا شك أن هذا القيد يخصصه بالمتصل لأن الوحدة التي ينقسم إليها المنفصل لا يمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع إشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب أن تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الأول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا وإليه أشار المصنف بقوله فلا يرد قول الإمام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه

والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته إما أن يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير أو لا يقتضي النسبة

والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على أن الأجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث فلا يرد على تعريف الكيف الوحدة لأنها عدمية فلا

تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود والأول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس إلى الغير هو النسبة وأقسامه سبعة

الأول الأين وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوءا به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضا بأنه هيئة تحصل للجسم بالتسعة إلى مكانه الحقيقي وقد يقال الأين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من أمكنته مثل الدار أو البلد أو الإقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك مجازا أي قولا مجازيا فإن كل واحد منها يقع في جواب أين هو

الثاني متى وهو الحصول أو الهيئة التابعة للحصول في الزمان أو طرفه وهو الآن كالحروف الآتية الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالأين إلى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالأسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض أجزائها فإنه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى إلا أن الزمان في المتى الحقيقي يجوز أن يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الأين الحقيقي

الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء أي للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الأرض وإذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا فالقيام

والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الأجزاء فيها إلى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع
نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الأجزاء وحدها لزم أن يكون
القيام بعينه الإنتكاس لأن القائم إذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة
المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم
مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من
النسبة الخارجية لأنا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصة من الجنس
قارنت فصلا ثم فارقته إلى فصل آخر فالحق إذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع
الرابع الملك ويسمى الجدة أيضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا
القيد الأخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان أي الأين المتعلق به فإنه
وإن كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به إلا أن المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
سواء كان ذلك المحيط أمرا طبيعيا خلقيا كالإهاب للهرة مثلا أو لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا
بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن أو محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها
الخامس الإضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة أيضا
بالقياس إلى الأولى كالأبوة فإنها نسبة تعقل بالقياس إلى البنوة وإنها أي البنوة أيضا نسبة تعقل
بالقياس إلى الأبوة فالإضافة أخص من مطلق النسبة فإذا نسبنا المكان إلى ذات المتمكن

حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الأين وإذا نسبناه إلى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لأن لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الإضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف و بين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فإنه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا

السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن فإن له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثر التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل فهو يعني أن يفعل إذن غير ما هو هو مبدأ للسخونة أي المسخن لأنه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهرا

السابع أن ينفعل وهو التأثير كالمتسخن ما دام يتسخن فإن له حينئذ حالة غير قارة هي التأثير التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل فهو يعني أن ينفعل إذن غير السخونة لبقائها بعده أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها أي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن يفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضا ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والأنفعال

قيل الوحدة والنقطة خارجية عنها أي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان إذ لا وجود لهما في الخارج وإن

سلمنا أنهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الأعراض بأسرها فيها أي في التسع على معنى أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الأجناس العالية على معنى أن كل ما هو جنس عال للأعراض فهو إحدى هذه التسع فلا تردان أي الوحدة والنقطة علينا إلا إذا أثبتم أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للأعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الأجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها أي من هذه الأمور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لأن كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء الحامل وإما إدراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لأن الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم أن دعوى انحصار المقولات العرضية في الأمور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية

والثاني أنه ليس للأعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أمورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا ولا كونها أي ولم يثبت أيضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحتهما أنواعا حقيقية فيكون كل واحد منها حينئذ جنسا مفردا لا عاليا أو أن يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل

تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا إن كان ما تحته أجناسا أو جنسا سافلا إن كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الأول بل نقول لم يتصد أحد منهم لإثباته أصلا ولا الحصر أي ولم يثبت أيضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة أخرى أي جنس عال للأعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه أي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والإثبات إلى كم وكيف ونسبة كما مر من أن العرض إما أن يقتضي لذاته القسمة أو لا والثاني أن يقتضي لذاته النسبة أو لا فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر أقسام الموجود الممكن في الأربعة وعلى هذا فالنسبة إما للأجزاء أي لأجزاء موضوعها بعضها إلى بعض وهو الوضع أو لا تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل لمجموعه إلى أمر خارج عنه وهي أي هذه النسبة إما إلى كم فإن كان ذلك الكم قارا لجواز اجتماع أجزائه معا فإن انتقل ذلك الكم القار به إي بانتقال موضوع النسبة فهو الملك وإلا فهو الأين وإن كان ذلك الكم غير قار فهو متى وإما إلى النسبة فالمضاف لأن النسبة حينئذ متكررة وإما إلى كيف ولا تعقل النسبة إلى الكيف إلا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو يكون هو من غيره وهو أن ينفعل وأما إلى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الأعراض الثلاثة فالنسبة إلى الجوهر تكون راجعة إلى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والأعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر أنا لا نسلم أن النسبة إلى الكم القار تكون بالإحاطة فقط حتى تنحصر في الأين والملك بل قد تكون النسبة إلى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحي جسمين

والمطابقة التي هي الاتحاد في الأطراف وأيضا فاعتبرت في الوضع نسبة الأجزاء إلى الأجزاء وإلى الخارج كما مر فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الأقسام إذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة إلى الكم والنسبة إلى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الأقسام المذكورة وأيضا فبقي من الأقسام الممكنة النسبة إلى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه أي انتفاء هذا القسم وأيضا فالنسبة إلى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين أن تكون متى إذ لا يجب أن تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى فإن للحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة إلى الزمان وليس انتساب شيء منهما إلى الزمان لحصوله فيه وأيضا لا نسلم أن النسبة إلى الكيف لا تعقل إلا بأنه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة وإذا جاز أن تكون النسبة إليه على وجه آخر لم تكن منحصرة في أن يفعل وأن ينفعل على أن انحصار هاتين المقولتين في النسبة إلى الكيف منظور فيه وأيضا فالنسبة إلى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه أعني حلول الأعراض في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لأن حصوله فيه نسبة له إلى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز إليه وبالجملة فليس انتفاء ما أبديناه من الأقسام ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرأنا الوجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكره كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثر ذي أثير أي قبل كل شيء إلى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وإن أراد ابن سينا بما ذكره الإرشاد إلى

الاستقراء فلا بأس فإن فيه أي فيما ذكره تقريبا إلى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشىء من الانتشار واعلم أن انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأن لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد إلا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات أربع الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمس فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة وإن كان قارا فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة والإضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ إما أن يقتضي لذاته القسمة فهو الكم أو لا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وأن المفهومات الاعتبارية من الأمور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والإمكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الأبيض والأسود خارجة عنه لأنها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والإنسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا وأما الحركة فالحق أنها من مقولة أن ينفعل وذهب بعضهم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما

المقصد الرابع

في إثبات العرض لم ينكر وجوده إلا ابن كيسان الأصم فإنه ذهب إلى أن العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده

عرضا بل جوهرا والقائلون به أي بوجود العرض اتفقوا على أنه لا يقوم بنفسه إلا شرذمة قليلة لا يبالى بشأنهم كأبي الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فإنه جوز إرادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها أي بتلك الإرادة والضرورة كافية لنا في هذين المقامين فإنا ندرك الأعراض من الألوان والأضواء والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في أنها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الإرادة قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها إليه وإلى غيره مكابرة صريحة

المقصد الخامس

في أن العرض لا ينتقل من محل إلى محل على قياس انتقال الجسم من مكان إلى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لأن الانتقال إنما يتصور في المتحيز وذلك لأن الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد أن كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق إلا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فإن ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان إلى آخر وأما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال إما في المحل الأول أو الثاني وكلاهما باطل لأن كونه في المحل الأول استقرار فيه متقدم على الأنتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال إليه وإما في محل آخر ويعود الكلام إلى انتقاله إلى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لأنا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل

آخر وأما عند الحكماء فلأن تشخصه إي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها وإلا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه وإلا دار لأن حلوله في العرض يتوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لأن نسبته إلى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو أي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الأول لأنه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من محل إلى آخر لا يتصور إلا مع بقاء الهوية المنتقلة من أحدهما إلى الآخر وإذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلا وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم حينئذ أنحصار النوع في الشخص إنما يلزم ذلك إذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لأنه أريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وإن أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وإن أريد وجوده العيني فإن أخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وإن أخذ معينا فكذلك لأن تعين الوجودات في أفراد ماهية نوعية إنما يكون بتعينات تلك الأفراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل أنا لا نسلم استواء نسبة المنفصل إلى الكل إذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة إلى تشخص معين خصوصا إذا كان المنفصل فاعلا مختارا فإن له أن يختار ما يشاء ويتجه عليه أيضا أنه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال في إثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج إلى المحل بالضرورة فإما أن يحتاج العرض المعين إلى محل معين فلا

يفارقه لأن خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية إياه لذاتها أو إلى محل غير معين ولا وجود له في الخارج لأن كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم حينئذ أن لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو إليه وهذا باطل قطعا فتعين الأول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر إذ قد يحتاج العرض المعين إلى محل بلا شرط التعين أي إلى محل مطلق غير مقيد بالتعين وأنه أعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات لا إلى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد العرض فيه وإنما قلنا إنه يحتاج إلى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج إلى المقيد بعدم التعين إذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج إليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وأيضا فهو أي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة إلى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا إلى الحيز بالضرورة فإما أن يحتاج إلى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لأن غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الأول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين إلى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا

فإن قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض إنكار

للحس فإن رائحة التفاح تنتقل منه إلى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار إلى ما يماسها كما يشهد به الحس

فالجواب أن الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور أو المماس شخص آخر من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة أو يفيض ذلك الشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة أو المماسة

المقصد السادس

لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان

الأول أن قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا أي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور إلا في المتحيز بالذات لأن المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث إذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره

الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز أن يقوم بنفسه وإن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه وتسلسل الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية

وإلا فجميع تلك الأعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان أو متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وإن انتهت الأعراض المقوم بها إلى الجوهر فالكل قائم به لأن الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما أي هذان الوجهان ضعيفان أما الأول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعا لما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الأول حالا والثاني محلا له كاختصاص الجسم لا كاختصاص الماء بالكوز ويحققه أي يحقق أن معنى القيام هذا دون ذلك أمران

الأول أن التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه وإلا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه إن قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر إذ لا بد أن يقوم التحيز أولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فإذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه أو تسلسل إن قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا إلى ما لا نهاية له

الأمر الثاني أوصاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته وأما الوجه الثاني فلأنه لا ينفي أن يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة إلى أن ينتهي إلى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الأول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لا يكون متبوعا لآخر إذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز أن يكون أحدهما لذاته

مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر إلى الجوهر محل النزاع فإن قيامه به مع عدم الانتهاء إليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول فيلزم التسلسل وهو مردود بأن المتنازع فيه قيام بعض الأعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإنها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فإنه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء

والجواب أنه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فإنهما أعني السرعة والبطء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات أي السرعة والبطء لأجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس إلى سكنات البطء ولا شك أنهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة أمر موجود إلا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الأنواع المختلفة الحقائق وأما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الأمور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها إلى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء ولذلك ولكونهما أمرين نسبيين آختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فإنها أي الحركة تكون سريعة

بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى حركة أخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لأنه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار إلى جوابه بقوله وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان أي لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح

المقصد السابع

ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا إلى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات وذهب أبو علي

الجبائي وابنه وأبو الهذيل إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الأكوان

قالوا أي الفلاسفة وما لا يبقى من الأعراض السيالة يختص إمكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده إلى سلسلة مقتضيه لذلك الاختصاص

احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثة

الأول أنها لو بقيت لكانت باقية أي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض

قلنا لا نسلم أن البقاء عرض بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وإن سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض

الوجه الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده لأن الله سبحانه قادر على ذلك إجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها وإلا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الأعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا

قلنا يخلقه الله تعالى فيه أي في ذلك المحل بأن يعدم الأول عنه لأن جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط بإعدام الأول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز إيجاد مثله في محله في الحالة الأولى على تقدير عدم إيجاد الأول فيها و أيضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لأنه يجوز خلق مثله في حيزة في الحالة الثانية

من وجوده إجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم

الوجه الثالث وهو العمدة عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب أنها أي الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالإجماع وشهادة الحس فإنه يشهد بأن زوال الأعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلا أيضا بيان الملازمة أنه لو زال العرض بعد بقائه فإما أن يزول بنفسه واقتضاء ذاته زوال وإما أن يزول بغيره المقتضي لزواله و ذلك الغير إما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته أي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طرو الضد على محل العرض أو لا يوجبه لذاته بل اختياره وهو الفاعل المعدوم بالاختيار وإما أمر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الأقسام الأربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة أما زواله بنفسه فأن ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد ابتداء لأن ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه وأما زواله بطرو ضده على محله فلأن حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فإن المحل ما لم يدخل ينحل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل ومعللا بطريانه عليه لزم الدور لأن كل واحد من انتفاء الضد الأول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به أو نقول في إبطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بإزالة الباقي أولى من العكس وهو أن يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر عن الباقي أهون من الرفع الصادر عن

الطاري فيكون الدفع أقرب إلى الوقوع من الرفع وأما زواله بمعدم مختار فلأن الفاعل بالاختيار لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثرا لمختار بل ولا لفاعل أصلا أو نقول في إبطال كون زواله للمختار ما أثره عدم فلا أثر له إذ لا فرق بين قولنا أثره لا وقولنا لا أثر له كما مر في بحث الإمكان فليس الفاعل الذي أسند إليه زوال العرض فاعلا أصلا سواء فرض مختارا أو موجبا وأما زواله بزوال شرط فلأن ذلك الشرط إن كان عرضا آخر تسلسل لأنا تنقل الكلام إلى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود أعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وإن كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لأن بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه والاعتراض عليه أي على هذا الدليل الذي عده عمدة أنا نختار أنه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز أن يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة أي دون الزمان الثاني فلا يلزم أن يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بأن يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لأن زواله فيه إما لغيره إلى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وأيضا قد يزول بضد طارىء على محله قولك حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه

قلنا إن أوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارىء مشروطا بزوال الضد الباقي إذ لا دليل عليه سوى

امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط وإلا أي وإن لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما أن دخول كل جزء من أجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لأن مرجعه إلى تلازمهما وبالجملة أي سوء جوز التعاكس في الاشتراط أو لا فهما أي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية إذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فإنهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بأن الطارىء ليس أولى بإزالة الباقي من عكسه باطل لأن الطاري أقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وأيضا فقد يزول لأن الفاعل الذي فعله لا يفعله لا لأنه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج إلى أثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من إبقاء ما فعله كاف في زواله وأيضا لا نسلم أن العدم لا يصلح أن يكون أثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وأيضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر إذ لو كان عرضا تسلسل وإذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع إذ لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط أعراضا لا تبقى على التبادل إلى أن تنتهي إلى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني أن الأعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالألوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقي عرض لا

بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الأعراض فإذا انتهت إلى ما لا بدل عنه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز أيضا أن يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الأعراض المتبادلة فلا يلزم دور وإنما اعتبر في الشرط تبادل الأعراض الغير القارة لأن الواحد من هذه الأعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام وأعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذي هو العمدة في الأجسام فقال والأجسام أيضا كالأعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الأعراض تجدد الأجسام على مذهبه بلا حاجة إلى طرد الدليل فيها وإنما يحتاج إليه إذا كانت الأجسام عنده مركبة من الجواهر الأفراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه أي ومن طرد هذا الدليل في الأجسام يعلم أنه يرد الأجسام نقضا عليه أي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الأجسام وقد يجاب عنه أي عن هذا النقض بأنه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به أي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فإنه عندهم عرض إذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فإن قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز

أن يخلق أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله إفناءه والأولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وإن افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر أو بأنه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله في عندنا يريد أن ما ذكر أولا هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الأعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا والجواب عن جواب النقض أن يقال إن جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه في فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعي أيضا إلا أن تعود أنت أو يعود المستدل إلى أن العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به أي بهذا الدليل على أن العالم لا يعدم ولا يصح فناء الأجسام مع كونها محدثة إذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الأجسام ضروري لا شبهة فيه أصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الأعراض طرق

الأول المشاهدة فإنا نشاهد الألوان باقية فإنكار بقائها قدح من الضروريات

قلنا لا دلالة لها أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الأنبوب يرى

أمرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة أمثال تتوارد على الاتصال
الثاني أن يقال إذا جوزتم توارد الأمثال في الأعراض فليجز مثله في الأجسام فيلزم أن لا يجزم ببقاء الأجسام وهو باطل اتفاقا
قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الأجسام بمشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا الأجسام بالضرورة العقلية لا بمشاهدة الحسية وبأنه لولاه أي لولا بقاء الأجسام لم يتصور الموت والحياة لأن الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها وإذا لم تكن الأجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة
الثالث العرض يجوز إعادته وهو أي إعادته بتأويل أن يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده وإذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فبدونه أي فوجدوه بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار أولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الأعراض
قلنا الشيخ منع إعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وإن سلم أن الإعادة جائزة فقياس بلا جامع أي قياسكم وجوه في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الأولوية أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز أن يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الإعادة دون البقاء

بل نقول ذلك أعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا أي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الأول في الجواز أصلا وقد يقال كما أن الحكم ببقاء الأجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الأعراض كالألوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا

المقصد الثامن

العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة أي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا نحتاج فيه إلى فكر ولا فرق بينه أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بأن الجسم الواحد لاا يوجد في آن واحد في مكانين فكما أن الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الأول ولسنا نقول نسبة العرض إلى المحل كنسبة الجسم إلى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه أن النسبتين ليستا على السواء لإمكان حلول أعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد ويؤيده أي يؤيد ما ذكرناه من أن العرض يمتنع أن يقوم بمحلين أن العرض إنما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وإذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لأن الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته فإن الشيء المعلوم بالبديهة إذا علم بلميته اطمأن إليه النفس أكثر وإن كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا إلا أن قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح أن قدماء الفلاسفة القائلين بوجود

الإضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والأخوة وغيرها من الإضافات المتشابهة بالطرفين
قالوا المضافان إن قام بكل منهما إضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما إضافة واحدة لتربط بينهما والحق أنهما مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وإن شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه إلى الوحدة الشخصية ويوضحه أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفان من الإضافات كالأبوة والبنوة إذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغيرتان بالشخص بل بالنوع أيضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الأب والابن ويلزمهم قيامه أي جواز قيامه بأكثر من أمرين أعني محلين فإن الجوار والقرب والأخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضا بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضا ولا يندفع هذا الإلزام عنهم إلا ببيان الفرق وقال أبو هاشم التأليف عرض وأنه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الأول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلأن من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال أجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك إلا لتأليف يوجب ذلك العسر إذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات ولا يتصور إيجاب العسر وصعوبة الانفكاك نفي العدم المحض فهو يعني التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لأن التأليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان أظهر فهو قائم بهما أي بكل واحد منهما معا بلا بمجموعهما من حيث

هو مجموع وإلا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع أن عسر الانفكاك فيما بين أجزاء بعض الأجسام للتأليف القائم بتلك الأجزاء بل للفاعل المختار الذي ألصق باختيار بعض تلك الأجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به

وأما الثاني وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهر فلأنه لو قام التأليف الواحد بثلاثة أجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لأن عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لأن الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا لأن صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف الذي بين الثلاثة أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الأول القائم بالجزئين وإن ماثله في الحقيقة النوعية والمنفي عندما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الثاني القائم بالثلاثة دون التأليف الأول القائم بالاثنين فلا يلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف إن حمل على القسم الأول فلا منازعة معه إلا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وإن حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة

المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجودا من الكيف فإن أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات وأصح وجودا من الأعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الأول

الكم له خواص ثلاث يتوصل بها إلى معرفة حقيقته

الأولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع أو بالكسر و المعنى الأول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الأعراض يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فإنك إذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه

والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فإن القابل يبقى مع المقبول وإلا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند

الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم أي المقدار الأول بعينه لأنه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلا بل يزول ويحصل هناك كمان أي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل وإلا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة السجمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وإن لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة إلى الحيز للسكون فيه وإن كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الأثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول إن القسمة الفكية إذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل أيضا لأن معروض الوحدات من حيث أنه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي وإذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها وإذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فإنها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة

الثانية وجود عاد فيه يعده إما بالفعل كما في العدد فإن كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الأعداد بعضها أيضا وإما بالتوهم كما في المقدار فإن كل مقدار خطا كان أو سطحا أو جسما يمكن أن يفرض فيه واحد يعده كما يعد الأشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالأذرع ومعنى أنك العد إذا أسقطت منه أمثاله أي من المعدود أمثال العاد

فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد إذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة

الثالثة المساواة ومقابلاها أعني الزيادة والنقصان فإن العقل إذا لاحظ المقادير أو الأعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر أمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان وإذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الأمور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية وهو أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الأولى لأنه إذا فرض أجزاء في الكم فإما أن يوجد بإزاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر أو أكثر أو أقل فيتصف حينئذ الكم الأول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة مقيسا إلى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال إن الوهم إنما يقسم المقدار إذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة أو يقال إن كون المقدار ينفرض فيه شيء غير شيء إنما هو لأجل عدم مساواة مجموعة من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل أو لا شيئا إذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئا فيفرض بعده شيئا آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر

آن ما في الكتاب إنما هو من المساواة واللامساواة العددية وأن عكسه إنما هو في المساواة واللامساواة المقدارية
قال الإمام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لأن المساواة لا تعرف إلا بأنها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية أنه يمكن أن يجاب عنه بأن المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل إنما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم إن العقل يجتهد في تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وإمكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن أيضا تعريف الكم بقبول القسمة لأنه يختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير إليه في الملخص وعرفت أيضا أن الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وأن القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الإمام بقوله كأنه أخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء إذ قد تبين آنفا أن الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الإمام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم أنه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه إلى المتصل لأنه الموافق لكلام الإمام في كتابيه فمنهم من لم ينتبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الأولى فادعى أن القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فإنه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها

على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بأنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل أو بالقوة

المقصد الثاني في أقسامة

فإن كان بين أجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فإن أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فإن ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه أن الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لأحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فإذا قسم خط إلى جزئين كان الحد المشترك بينها النقطة وإذا قسم السطح إليهما فالحد المشترك هو الخط وإذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب

كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لأن الحد المشترك يجب كونه بحيث إذا ضم إلى أحد القسمين لم يزدد به أصلا وإذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم إلى قسمين تقسيما إلى ثلاثة والتقسيم إلى ثلاثة أقسام تقسيما إلى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس إلى السطح والسطح بالقياس إلى الجسم ففي قوله فإن أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فإن جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة وإلا أي وإن لم يكن بين أجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فإنك إن أشرت من العشرة إلى السادس مثلا انتهى إليه الستة وابتداء الأربعة الباقية من السابع لا منه أي من السادس فلم يكن ثمة أمر مشترك بينها يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والأربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط و الكم المتصل إما غير قار أي لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسمية الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل وإما قار الذات أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فإن انقسم المقدار في الجهات الثلاث فجسم تعليمي وهو أتم المقادير أو في جهتين فقط فسطح أو في جهة واحدة فقط فخط فهذه الأربعة أقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لأن قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث أنه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الأول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني أمور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض وإلى هذا المعنى أشار بقوله لأنه أي الكم المنفصل لا بد أن ينتهي إلى وحدات أي إلى

آحاد كما عرفت والوحدة إن كانت نفس ذاتها أي نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها آحاد فقط فهو أي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد وإن كانت الوحدة عارضة لها أي لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث أنها أشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لأنه الذي عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث

الأبعاد الثلاثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض أولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للأول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للأولين كذلك وإنها أي الطول والعرض والعمق تطلق على معان أخر سوى المعاني التي هي الأبعاد الثلاثة الجسمية فلا بد من الإشارة إليها أي إلى الأبعاد الجسمية والمعاني الأخر فإنه بين جميع ذلك ليحصل الأمن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها أي حقائق معاني هذه الألفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق أما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل إن كل خط فهو في نفسه طويل أي هو في نفسه بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض أولا وهو أحد الأبعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور وأما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل إن كل سطح فهو في نفسه عريض وللإمتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض أولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الأبعاد الجسمية وللإمتداد الأقصر وأما العمق فيقال للامتداد

الثالث المقاطع لكل واحد من الأولين على زوايا قائمة وهو ثالث الأبعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح أعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد أو سطحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل إن كان جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل أي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى حينئذ الثخن الصاعد أعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان أخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم إلى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول أيضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان إلى قدمه ومن رأس ذوات الأربع إلى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الأربع إلى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان إلى ظهره ومن ظهر ذوات الأربع إلى الأرض وهذا رابع معاني العمق واعلم أن هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الشخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة مع إضافة إلى أمر آخر كالمفروض ثانيا أو أولا أو ثالثا فإن كون الامتداد مفروضا ثانيا إضافة له إلى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا إضافة له إلى مجموع الأولين كما أن لمجموعهما أيضا إضافة إليه وقد يعتبر معه أي مع الكم إضافة ثالثة كالأطول فإنه أطول بالقياس إلى ما هو طويل مقيسا إلى قصير فههنا إضافتان الأطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الأطولية بالإضافة الثالثة لأنها عارضة لأمر ثالث بين أمرين تحقق بينهما الطول أو لأنه نظر إلى أن القصر أيضا إضافة مقابلة للطول وفيه بعد لأن القصر ليس مأخوذا مع الأطول ولو عبر عنها

بالإضافة الثانية لكان أظهر أو إضافة رابعة كالأطول بالنسبة إلى الغير الأطول بالقياس إلى آخر فيكون هناك ثلاث إضافات أطوليتان وطول إضافي والأطولية الأولى عارضة لأمر رابع فجعلها إضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية أن هذه الكميات إذا أخذت مضافة إلى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط إضافتها إلى ذلك الشيء إضافتها إلى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط إضافتها إلى شيء إضافتها إلى شيء ثالث مثال الأول أن يقال هذا الخط طويل عندما يقال للخط الآخر أنه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عندما يقال لسطح آخر أنه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير ثخين عندما يقال لجسم آخر أنه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس إلى آخر هو قليل مقيسا إليه ومثال الثاني الأطول والأعرض والأعمق والأكبر فإن الأطول أطول بالقياس إلى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس إلى قصير وكذا القول في سائر الأقسام

المقصد الرابع

الكم إما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه وأقسامه وإما بالعرض وهو أقسام أربعة

الأول محل الكم كالجسم إما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر وإما بحسب العدد إذا كان الجسم متعددا

الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح

الثالث الحال في محل الكم كالسواد فإنه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وإن اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد

الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها إما في الشدة أو المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأحد هذه الوجوه الأربعة واعلم أنه قد يجتمع في بعض الأمور وجهان من هذه الأربعة كما في الحركة فإنها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التي هي الكم بالذات أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان أيضا فكأنها محل له أو بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسببه قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الأربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فتتجزى بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضا فهي كم بالعرض من وجهين

أحدهما حلول لكم بالذات فيها أو عكسه

والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد

والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما إذا قسمنا الأزمان بالساعات أو الأشك بالأذرع فيتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الإضافات وقد يكون الشيء

كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فإنه كم متصل بالذات لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والانفصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض

المقصد الخامس

أن المتكلمين أنكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين

أحدهما أنه أي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان أن الوحدة لا توجد في الخارج أمران

الأول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لأن كل موجود موصوف بأنه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا

قالوا أي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق

الثاني أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لأنه إن كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لأن الوحدة قائمة به دون

الكل والمقدر خلافه وإن لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له أي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا أيضا باطل وإن كان الحال في كل جزء من المحل فإما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة أو لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بأنه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وإن لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فأشار إليه وإلى جوابه بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه إنما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه إذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله ولا طائل له أي لا فائدة فيه لأنا برهنا على أن كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسريان إلا ذلك وفيه بحث لأن حاصل ذلك الاعتراض أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط والإضافة في محلها عند القائل بوجودهما هذا وإذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسما بحسبه فإذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها

بانقسام الجسم الذي حلت فيه وأنه أعني أنقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فإن قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الأمر إن كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وإن كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت إن العقل يعتبر المجموع من حيث الإجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لأن محلها ملحوظ من حيثية لا مجل فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الأمور الخارجية

وثانيهما أي ثاني المسلكين أن يدل ابتداء أي من غير استعانة بعدمية الوحدة على أن الكثرة عدمية وإلا وإن لم تكن عدمية بل وجودية فإن قامت والأظهر أن يقال وإلا قامت أي الكثرة بالكثير إذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ فإما أن تقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فإن قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فإن الإثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وإن قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شيء من الإثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم تكن الإثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه أو تقوم بالكثير من حيث عرض له أمر صار به واحدا فننقل الكلام إليه أي إلى ذلك الأمر الذي صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لأن يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الأمر إما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة لأنا نشاهد اتصال الأجسام واجتماعها وقد يقال إن

المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة وأما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن أن يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا إن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وإن جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله وككونه لا ينقسم إذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري لأن العدم مأخوذ فيه والكثرة ليست إلا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فإن كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضا إذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وإن كانت الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى الانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضا وحينئذ لا يصح أن يقال إن كل عدد موجود ولا أنه لا شي من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لأنه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب أنهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا إليه ثم إن ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهي أن يقال إن العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة

قال ابن سينا إن العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له إلا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الأعيان إلا في النفس لكان حقا فإنه لا

عنها قائما بنفسه وإما أن في الموجودات أعدادا فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله إلى دفع هذه المعارضة بقوله وأما أن أمرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فإن تخيل لم يكن ذلك الأمر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية وإن شئت زيادة استيقان لما ذكرناه فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه فإنهما اثنان أي الإثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية أو استبصر بشخص موجود وفي الشرق وبشخص آخر موجود في المغرب فإنهما أيضا اثنان أي معروضان للإثنينية ويعلم بالضرورة أنه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وإن أمكن أن يقوم بهذين الإثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الإثنين الأولين إذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه بل ذلك الأمر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار أي أمر فرضي واعتباري وإن كانت المعدودات الخارجية متصفة به فإن اتصاف الموجودات العينية بالأمور الاعتبارية جائزة وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فإن الأعيان متصفة بالعدد بلا شك وإما أن العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني

المقصد السادس

أنهم أي المتكلمين أنكروا المقدار كما أنكروا العدد بناء على أن تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزأ كما سيأتي فإنه لاتصال بين الأجزاء التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة إلا

أنه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الأجزاء عليها وإذا كان الأمر كذلك فكيف يسلم عندهم أن ثمة أي في الجسم اتصالا أي أمرا متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم وإن الأجزاء التي تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها بل إذا كان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير إذ ليس هناك إلا الجواهر الفردة فإذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا وإذا انتظمت في سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا وإذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا إلا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض إما خط أو سطح أو جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم أنه شرع في الإشارة إلى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وأنها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الأفراد فقال والتفاوت بين الأجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها فما هو أقل أجزاء يكون أصغر حجما وأنقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الأجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناها فرض جوهر دون جوهر فإن كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عاد له غير الأجزاء

أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به أصلا اللهم إلا بالوهم فإنه قد يتوهم أن حجم الجسم المتصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقدارا هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لأنه نشأ من عدم الإحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن إدراك تفاصيل الأمور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الأمور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في إثباته بوجهين

الأول أن الجسم الواحد كالشمعة مثلا تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة مالم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الأشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار إذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لأنا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لأن ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية آخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وإن كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في إثبات ما هو المطلوب وأيضا فالماءان إذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما

وحدث سطح آخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز إذا قطع بأن صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي إلى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود أي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لأن الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر و يعطي التبدل أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه أي بهذا التبدل تبين أنه أعني المقدار لا يكون نفس الأجزاء بل أمرا زائدا لأنها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه إذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح أيضا

والجواب عما ذكر في إثبات المقدار الجسمي والسطحي أنه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأما من قال له ويتركب الجسم منه فإنه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الأجزاء في الطول انتقل إلى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الأجزاء من جهة إلى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف أشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في إثبات السطح ليس هناك إلا اتصال أجزاء جسم بأجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا

الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو أن يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر إليه ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء

كالماء إذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو أن ينتقص حجمه من غير أن يزول عنه شيء من أجزائه أو يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته أي حقيقيته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين كما سيأتي والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية إذ لو كان عينها أو جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجوده ضرورة لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة

والجواب منعه أي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فإنه أيضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة وإثباتها فرع نفي الجزء الذي لا يتجزأ كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى

المقصد السابع

أنهم أعني المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار أنكروا أيضا الزمان الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين

الأول أن الزمان على تقدير كونه موجودا أمسه مقدم على يومه إذ لا يجوز أن يكون الزمان قار الذات وإلا لكان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم أمسه على يومه تقدما بالعلية والذات أي الطبع والشرف والرتبة لأن المتقدم بهذه الوجوه بجامع المتأخر في الوجود وليس الأمس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضا أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها إلى بعض أولى من عكسه فلا يتصور

بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في أنفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا
بحسب الرتبة لأن التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الأمس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان
لانحصاره عندكم أيها الحكماء في خمسة فإذا انتفى أربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان
لأن معنى التقدم الزماني أن المتقدم في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فيكون الأمس في
زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض أجزائه على بعض
ويلزم التسلسل في الأزمنة الموجودة معا أي يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها
على بعض وأنه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك أي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن
يقال فمجموع تلك الأزمنة التي تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون أمسها مقدما على يومها
تقدما بالزمان لامتناع اجتماع فيكون أمس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان
المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لأنه زمان من الأزمنة
المتطابقة وإلا إن لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الآحاد عنه
حينئذ و يكون خارجا أيضا عن المجموع لأن ظرف الشيء لا يكون جزءه وأنه أي كونه داخلا وخارجا
معا بالقياس إلى المجموع محال
وأجيب عن هذا الوجه بأن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض وإن كان تقدما بالزمان لكنه ليس
تقدما بزمان آخر فإن التقدم الزماني لا يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له
بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فإن هذه القبلية لا
توجد بدون الزمان فإن لم يكن المتقدم والمتأخر في هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا
واقعين في زمانين أحدهما متقدم على

الآخر وإن كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لأن القبلية المذكورة عارضة لأجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها وإلى هذا أشار بقوله فالتقدم عارض لها أي لأجزاء الزمان وبالذات ولغيرها بواسطتها إذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر وإلا تسلسل وكان مع تقدم الأب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء إلى ما تقدمه بالذات وهو الذي تسميه الزمان فإن ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار فإذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها إلى أمر سواها بخلاف ما عداها فإنه محتاج في عروضهما له إلى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم إذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما مرت إليه الإشارة

وقد أجيب عنه أيضا بأن تقدم الأمس على اليوم رتبي ألا ترى أنه ابتدىء من الماضي كان الأمس مقدما وإذا ابتدىء في المستقبل كان مؤخرا

الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجودا وإلا لم يكن الزمان موجودا أصلا لأنه أي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن المترقب وإذا كان لا حاضر موجودا ولا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان أصلا وهو خلاف المفروض وأنه أي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم وإلا فأجزاؤه إما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه إذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا لليوم وإما مترتبة فيتقدم بعض أجزاء

الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هذا خلف وأيضا ننقل الكلام إلى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء إلى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه إلى ما لا يتناهى وإذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي سيحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني إذ ما من جزء من أجزاء الزمان ماضيا كان أو مستقبلا إلا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض أنه أي الزمان موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ لأنه أعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من أجزاء لا تتجزأ لأنها أي الحركة من عوارضه أي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث إذ فرض في أحدها جزء يفرض بإزائه من كل واحد من الآخرين جزء فإذا تركب أحدهما من أجزاء لا تتجزأ كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من أجزاء لا تتجزأ وأنتم لا تقولون به أي بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فيتم الاستدلال عليكم الزاما أو نبطله يعني تركب الجسم من تلك الأجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني أنه لو وجد الزمان فإما أن يوجد في الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل والكل باطل أجاب عنه ابن سينا بأن قال لم قلتم أنه لو وجد الزمان فإما في الآن أي الحاضر أو في الماضي أو في المستقبل فإن كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الأخص وانتفائه كذب الأعم وانتفاؤه وهو مشكل لأن وجود

الشيء مع أنه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل هو غير متصور وقدا ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة إلى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد أصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان وإلا ففي الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بأن ما لا يوجد في شيء من الأزمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا أنه تناقض صريح

فإن قلت لا مناقضة فإن ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا إذا لم يوجد في شيء من الأزمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فإنه عندنا موجود في حد نفسه وإن لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه أن المكان موجود في نفسه وإن لم يوجد في شيء من الأمكنة بخلاف المكاني فإنه إذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا

قلت هذه منازعة لفظية إذ المقصود أنه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان إما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم قلنا إذا انحصر الأعم في عدة أمور كل منها أخص منه ولم يوجد شيء منها أي من تلك الأمور لم يوجد الأعم قطعا فإن العام لا وجود له في الخارج إلا في ضمن الخاص بالضرورة والإمام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه أي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها إذ الدليل قائم فيها لأن الحركة كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك أن

الحاضرة منها غير منقسمة لأنها غير قارة فيلزم تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض أن الحركة كما سيأتي تطلق بالاشتراك اللفظي تارة بمعنى القطع وهو الأمر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لأن المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم يكن ذلك الأمر المتصل الممتد من المبدأ إلى المنتهى موجودا وإذا وصل إليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الأعيان بل الحركة بمعنى القطع إنما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق أخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنان والحركة بهذا المعنى مستمرة من أول المسافة إلى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها إلى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الأمر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الأول إذ لا وجود لها في الأعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لأنها وإن كانت موجودة إلا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا أن يكون جزء من أجزائها غير المنقسم بل يلزم أن يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن أن يبطل أصل الدليل بأن يقال مثل ذلك الجواب في الزمان أي لا يجوز أن يقال إن الزمان أيضا أمر مستمر كالحركة بمعنى التوسط فإن زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان أمرا مستمرا لوجب أن

تكون الأزمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر إذ المذكور في المباحث المشرقية أن الزمان كالحركة له معنيان

أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط

والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج فإنه كما أن الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الأمر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي أثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه أنه لا فرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منها أمر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لا تتجزأ فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير منقسمة أن تجتمع الأجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة في آخرها ثم إن ههنا بحثا آخر وهو أن الزمان عند الحكماء إما ماض وإما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان أصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق إحداهما على الأخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان

متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية

احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين

الأول أنا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة أخرى مثلها في السرعة فإن ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء حركة السريع الأول وانتهائها إمكان أي أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الإمكان وتلك السرعة قطع أيضا مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلا وإن ابتدأت إحداهما قبل أي قبل الأخرى وانقطعتا معا أو انقطعت إحداهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الأول والحركة المتقدمة في الانقطاع الثاني مسافة أقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الإمكان أقل من الإمكان الأول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها إمكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الإمكان أيضا أقل من الإمكان الأول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وإن اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الأخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة أكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما إمكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة فإذن هذه الأمور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات إمكانات أي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون إمكان جزء لإمكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزئة فهو موجود لأن العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه أن الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله

أي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما إذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فإن حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه أي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخر وليس ذلك التفاوت أيضا عائدا إلى السرعة والبطء لاتحاده أي اتحاد ذلك الأمر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطء كما في هذه الصورة المذكورة أيضا أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولاختلافه أي اختلاف ذلك الأمر مع الاتحاد في السرعة والبطء كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء إلى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وأن ما عداه إنما يتصف بهما تبعا له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات

والجواب عن هذا الوجه أن الحركة من أول المسافة إلى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقا إلا بحسب الوهم والضرورة أيضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الإمكانات التي هي مقدار الحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولأنها أعني هذه الإمكانات القابلة للزيادة والنقصان تنفرض في الإعدام الصرفة فإن ما بين يوم الطوفان ومحمد أكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك أن ما يمكن عروضه

لأمور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما أنما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لأنا نعلم أن ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلي كذلك إلا إذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادىء الرأي ودالين على ذينك الأمرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الأعيان التي يبحث عن أحوالها هذا وقد اعترض الإمام الرازي على هذا الوجه بأنه مبني على إمكان وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية إلا المعية الزمانية التي لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات الزمان فيلزم الدور وأيضا هو مبني على صحة وجود حركتين إحداهما أسرع والأخرى أبطأ ولا يمكن إثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما إلا بعد إثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضا لما قال الخصم إن الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبتم عنه بأن مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الأوقات فلا يصح الحكم عليه

بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الإمكان الذي تحاولون إثباته مع أنه أيضا لم يوجد في وقت من الأوقات وهل هذا إلا تناقض ثم أجاب عن الأولين بأن الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فإن الأمم كلهم قدروه بالأيام والساعات والشهور والأعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لا يجب أن يكون مجموع أجزائه موجودا معا فإن الحركة من أول المسافة إلى آخرها أكثر من الحركة إلى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه إذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه

الوجه الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة لأن الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فإذا اعتبر الأب من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه إذا اعتبر من حيث أن وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الأب لأن التقدم أمر إضافي لا يعقل إلا بين شيئين دون جوهر الأب إذ لا إضافة فيه أصلا ولأن جوهر الأب قد يكون معه أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الأب مع معية الابن ولا شك أن تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له وإليه أشار بقوله وقيل لا يكون مع أي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الأب فتكون القبلية أمرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الأب لأنه أي الأب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارىء عليه بعد وجوده ولا تقدم للأب عليه بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية

والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه أي مع الأب فإن العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت فلا تكون القبلية نفس العدم وإلا كان اعتبار العدم مع الأب موجبا لتقدمه أبدا ولا تكون البعدية أيضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه أي عن هذا الذي ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية بأن العدم قبل أي قبل وجود الابن كالعدم بعد أي بعد وجوده وليس قبل كبعد أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما أن القبلية ليست نفس الأب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية أيضا ليس نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الأب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الأمور المذكورة وهما إضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين أن عروض القبلية والبعدية للأب والابن ليس لذاتيهما وإلا لامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره أن ههنا شيئا تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف أنه متقدم ومتأخر كالأب والابن وهو شيء لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل لأن ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه وأما هذه الأشياء التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل لأنا لو فرضنا جوهر الأب من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل ذلك أي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره إلى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فإنه من حيث هو جوهر لا

يمتنع أن يوجد قبل الأب أو بعده فهذه الأشياء إنما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الأمر الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الأب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخر لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الأمر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان أعني جوهري الأب والابن من حيث مفهومها بلا اعتبار أمر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الأمر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان إذ لا نعني بالزمان إلا الأمر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية

والجواب عن الوجه الثاني أن ذلك ذكرتموه أعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فإن عدم الحادث مقدم على وجوده ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الأب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمرا موجودا محققا في الخارج بل يكون أمرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه

المقصد الثامن في حقيقة الزمان

وفيه أي في الزمان باعتبار تعين حقيقته مذاهب خمسة

أحدها قال بعض قدماء الفلسفة أنه أي الزمان جوهر لا عرض

مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وإنما قلنا إن الزمان لا يقبل العدم لذاته إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدودما هذا خلف وإذا قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم إن حصلت الحركة فيه ووجدت لأجزائها نسبة إليه سمي زمانا وإن لم توجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه أي جواب دليل هذا المذهب من وجوه

الأول أن هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بأن لا يوجد أصلا لأنه لا يصدق أن يقال لو عدم الزمان أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا إنما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود أو قبله أخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لأن العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته

الوجه الثاني من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو النقض بأن يقال قولكم إن عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الأزمنة المجتمعة المتطابقة فجاز أن يكون تقدم وجوده على عدمه أو تقدم عدمه على وجوده كذلك أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه وليس بالزمان

كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لأن التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فإنه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبة وتحريره أن كل واحد من المتقدم والمتأخر إذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما إلى زمان زائد عليه وإذا لم يكن شيء منهما زمانا احتج فيهما إلى الزمان وإذا كان أحدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر إلى الزمان دون الأول وما نحن بصدده من هذا القبيل

الوجه الثالث من وجوه الجواب أن حكمكم بأن عدمه بعد وجوده أو قبل وجوده ليس إلا بالزمان إنما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر أو للتقدم وأنه أي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فإنه أي التأخر أمر وجود على رأيكم وكذلك التقدم إذ لولاه لم يمكن لكم إثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه ما فإنه نفي محض وعدم صرف أعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان اللهم إلا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به أصلا وإذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الأمر لم يتم ذلك البيان

وثانيها أي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على أن الإحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط أيضا

وثالثها أنه حركة الفلك الأعظم لأنها غير قارة كما أن الزمان غير

قار أيضا وهو أعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فإنه أيضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان
ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الأعظم واحتج أرسطو على ذلك بأنه أي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية وإلا تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لأمر قار تجمع أجزاؤه وإلا كان الزمان قارا مثله لأن مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل أن يكون قارا وإلا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعه معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها إي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها وإلا انقطع الزمان أيضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة لأن الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الأبعاد فلا يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها إلى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها إلى جهة أخرى وهي أي الحركة

المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك أنه يقدر به أي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لأسرعها لأن أسرع الحركات يكون مقداره أي زمانه أقل فإن قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها لأن الأكبر بحسب المقدار يقدر بالأصغر ولا يعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعا فإن الأصغر يعد الأكبر لاشتمال الأكبر على مثل الأصغر مع زيادة والأكبر لا يعد الأصغر لاستحالة اشتماله على مثل الأكبر وقد علمت أن أسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الأعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة أولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبني على أمور كلها ممنوعة

الأول كل قابل للتفاوت كم وإنما يصح أن لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان

الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وإلا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه

الثالث امتناع عدمه إذ لو جاز الزمان لجاز أن يكون مقدارا لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه وقد عرفت ما فيه من الخلل

الرابع أن بين كل حركتين سكونا فإنه إذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في إثبات السكون بينهما ستقف على فساده

الخامس أن له أي للزمان محلا إما لوجوده أو

لعرضيته والأولى أن يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فإن اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا أي لم يثبت وجود الزمان لأن أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضا فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الأعظم ولا يخفى عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم أنه شرع في المعارضة فقال ويبطله أي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب إليه أرسطو وجهان الأول لو وجد الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للموجود المطلق أي لوجب أن يكون مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل أما الملازمة فلأنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل نعلم أيضا بالضرورة أن الله تعالى موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد أي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز إنكار إحدهما جاز إنكار الآخر أيضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا وإذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها وأما بطلان اللازم فلأنه أعني الزمان إما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له أو قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال أن يكون مقدارا للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة

فإن قيل نسبة المتغير إلى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات

قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهي في الأصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة أي هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بأن الموجود إذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية إنما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضا لا يوجد بدونه وأما الأمور الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي مع الزمان العارض للمتغيرات إلا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث إذا نظر إلى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فإذا نسب متغير إلى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين وإذا نسب بهما ثابت إلى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر وإذا نسب ثابت إلى ثابت بالمعية كان

الجانبان مستغنيين عن الزمان وإن كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها وإذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب إليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال إن الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في الزمان وما لا يكون حصوله إلا في الزمان ويكون باقيا لا بد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود

الثاني أن الحركة كما مر تقال للكون في الوسط أعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو أي الكون في الوسط أمر مستمر من المبدأ إلى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم إليه ويقال أيضا للممتدة من المبدأ إلى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة أيضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتقصي عن هذا الوجه فتذكر

وخامسها أي خامس المذاهب في حقية الزمان مذهب الأشاعرة وهو أنه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وإنما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فإذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم إذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك أي لأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة إلى الأقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ

لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب وتقول المرأة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة و يقول الصبي ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة ويصير نيم برشت إذا عددت ستين فإن أول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب و يقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل أي قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الأقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه أنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمرا موجودا لا موهوما كما هو في مذهبهم وأيضا إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وأن كل معنيين فهما في أمر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة إلى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت

المقصد التاسع

في المكان أورده عقيب الزمان لمناسبته إياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا إلى أقسام الكم المتصل على بعض الأقوال وبين أولا

وجوده ثم أشار إلى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة أنه مشار إليه إشارة حسية بهنا وهناك وضرورة أنه ينتقل منه الجسم وينتقل إليه فإنا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو وضرورة أنه مقدار له نصف وثلث فإن مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان فإن مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها أي من الأمور المذكورة للعدم المحض فإن المعدوم في الخارج لا يقبل الإشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه وإليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار إليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار إليه ولم يقل لأنه مشار إليه وسيصرح بذلك عن قريب وشكك عليه أي على وجود المكان بأنه لو وجد المكان فإما متحيز فله مكان إذ لا معنى للمتحيز إلا ذلك وحينئذ تتسلسل الأمكنة إلى غير النهاية إذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير أو حال في المتحيز فأما لجسم أي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان أما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذ في الجسم لا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وأيضا ينتقل المكان بانتقاله أي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان وإليه وفساده ظاهر وإما جسم غيره أي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو أيضا باطل لأن حصول الجسم المتمكن في مكانه إما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بأن يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تدخل الجسمين الباطل بالضرورة وإما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بأن يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان حينئذ عرضا قائما لأطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون

للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الأجسام وسنبطله فيما بعد وأما المتحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا إشارة حينئذ إليه أي إلى المكان لأن الجواهر المعقولة لا تقبل الإشارة وأنه باطل بالضرورة لأن المكان كما مر مشار إليه بهنا وهناك وأيضا فلا يمكن حصول الجسم فيه أي في المكان على ذلك التقدير لأن المكان يجب أن يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم وإذا بطلت هذه الأقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب أن وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وإنه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لأن بطلانه معلوم يقينا وإن لم يكن وجه الحال فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله أي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون أعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الأجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها إلى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي ثم أنه أي المكان خارج عن المتمكن أي ليس جزءا له وإلا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن وإلا انتقل بانتقاله أيضا ولم يذكره لأنه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فإنه قال بعض قدماء الحكماء إنه أي المكان هو الهيولى فإنه يعني المكان يقبل تعاقب الأجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك أن حاصله هو أن يقال المكان يقبل تعاقب الأجسام والهيولى أيضا

تقبل تعاقب الأجسام أي الصورة الجسمية فهو هو أي القابل الأول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني أعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءا من المتمكن وإلا انتقل بانتقاله وعرفت أنه أي الشان لا ينتج الموجبتين في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب إلى أفلاطون ولعله أطلق لفظ الهيولى عليه أي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الأشياء عليهما وإلا فامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم إنه الصورة
الجسمية لأن المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك فإن صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة إياه وهو من النمط الأول لأنه استدلال بالشكل الثاني من موجبتين إلا أن تزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لأن الاستدلال حينئذ يرجع إلى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم وإليه أشار بقوله ويبطل أي هذا الحكم الذي زيد بأن الذاتين المتباينتين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم في ذلك صدق إحديهما على الأخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب إلى أفلاطون
قالوا لما ذهب إلى أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماء تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخرى بالصورة لأن الجواهر الجسمانية

قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصوري للأجسام فهذان القولان إن حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا إلى ما سيأتي في مذهبه وإلا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وإنما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زائدا عليه مالىء له ليس ناقصا عنه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان محيط به أي هوى بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب إليه بكلمة في مملوء منه كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس إلى صاحبه إلا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة إما بالتمام بحيث إذا فرض جزء من المتمكن يفرض بأزائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره وإما لا بالتمام بل بالأطراف أي تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فإذن المكان إما البعد وإما سطح الحاوي لا ثالث لهما فإذا بطل أحدهما تعين الثاني والبعد إما موجود أو مفروض موهوم فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه مالئا له لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو إما منقسم من جهتين أو في الجهات كلها وعلى الأول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لما مر

بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته وإلا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان إما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين وإما أن يكون أمرا موجودا ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم إذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الأجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق وأما العامة فإنهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الأرض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانا إلا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الأول أنه أي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي وأتباعهما وإلا أي وإن لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من أنه لا يخرج عنهما وأنه أي كونه بعدا محال أما البعد المفروض فلما مر من أنه موجود فالوجوه الأربعة الدالة على ذلك وأما البعد الموجود فلوجهين الأول أن ذلك البعد أما أن يقبل لذاته الحركة الأينية أو لا يقبلها والقسمان باطلان أما الأول فلأنه لو قبل البعد الحركة الأينية

فمن مكان إلى مكان إذ لا معنى للحركة الأينية إلا الانتقال من مكان إلى مكان آخر فله أي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر هو بعد أيضا وينقل الكلام إليه بأنه يقبل الحركة الأينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك أبعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وأنه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الأمكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله لأنه إذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضا ألا ترى أنه إذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله أي للجيمع مكان فذلك المكان داخل في تلك الأمكنة لأنه أحدها وخارج عنها لأنه ظرف لها هذا خلف لأنه جمع بين النقيضين وأما القسم الثاني فلأن البعد إذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم أيضا لا يقبلها لما فيه من البعد فإن حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله إياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل

الوجه الثاني أنه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فإذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان إذ لا يجوز أن يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه وإلا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا أن يعدم أحدهما وإلا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم أو بالعكس وإذا كان البعدان موجودين معا نفذ أحدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وأنه محال بالضرورة لأن كل بعدين فهما لا محالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء

كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد في نفس الأمر أو للاتحاد في الوضع وقبول الإشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الإشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم ي تداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وأيضا فإنه أي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لأنه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة إذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد في بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فإنه بيان للشرطية أي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لأن امتناع التداخل المعلوم في الأجسام حكم ثابت للمتحيز بالذات إذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة إذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لأن الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والأعراض سوى الأبعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل في الأجسام المشاهدة إلا الأبعاد فإذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الأجسام أيضا وأيضا فإنه أي تجويز التداخل بين الأبعاد يرفع الأمان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فإنه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل أذرعا كثيرة ويجوز على

تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وأنه سفسطة ظاهرة وأيضا فإنه يلزم على تقدير تداخل البعدين واجتماع المثلين فإن ذينك البعدين متماثلان قد اجتماع في مادة واحدة وقد أبطلناه فيما سبق

والجواب عن الوجه الأول أنا نختار أن البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الأينية قوله فلا يقبلها الجسم أيضا لما فيه من البعد

قلنا هذا اللزوم ممنوع إذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي هو الجسم أعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وأنهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر إياها إنما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في إبطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من أن البعد قد اقتضى من حيث هو هو أعني لذاته القيام بالمحل والحاجة إليه وإلا لاستغنى في حد ذاته عنه أي عن المحل والقيام به إذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه أي في المحل أصلا لأن ما لا حاجة له في تقوم ذاته إلى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في المحل كما في الأجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا إليه لذاته ومقتضيا للقيام به وإنه يقتضي أن يكون كل بعد كذلك أي حالا في المحل قائما به لأن مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعدا قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدأ الذي هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على إبطال كون المكان بعدا موجودا مبني كالوجه الأول على تماثل الأبعاد المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني أنا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا في

مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي لازميهما أعني جواز المفارقة وامتناعها وإن اشتركا في كونهما بعدا إنما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه أي ومما ذكرنا من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم أنه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فإنه أي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الأبعاد المادية محال وإن جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضا أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وأن البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وأنه لا يلزم اجتماع المثلين لأن البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالأدلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لأن أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فإنه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته

الأول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فإن سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به أو أكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الأرض فإنه أي مكانه أرض وهواء يعني أن سطح مركب من سطح الأرض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه

الثاني من تلك الفروع أنه قد تتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فإن إذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به

سواء فرض واحدا أو مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر أو يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه أي في الماء الجاري فإنه مكانه مركب من سطح الأرض الساكن وسطح الماء المتحرك أو لا يتحرك أصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر

الثالث من تلك الفروع أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا إما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق أو الخلاف أو يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب أو يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال إذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه إذ لا يجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالأولى أن يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الإحتمال الثاني أنه أعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لأنه فطر عليه البديهة فإنها شاهدة بأن الماء مثلا إنما حصل فيما بين أطراف الإناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه إلى نظر وتأمل ثم إن القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الأجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو أي كون المكان بعدا موجودا مذهب أفلاطون كما هو المشهور إما أنه أي البعد الذي هو المكان موجود فلأنه متقدر أي يقبل التقدر بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فإن ما بين طرفي

الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمقتدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضي فإن العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بأنه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتصنيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لأنا نقول نحن نعلم بالضرورة أن التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير وإما أنه أي المكان هو البعد فلأنه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من أنه لا يخرج منهما وأنه أي كون المكان هو السطح باطل لوجوه

الأول أن لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب أن يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو بأجسام متعددة

وأيا ما كان فوراء كل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الأجسام وسنبطله لا يقال لا نسلم لزوم لا تناهي الأجسام بل تنتهي إلى جسم لا مكان له فإن المحدد للجهات المحيط بما سواه من الأجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فإن حركته وضعية تقتضي تبدل الأوضاع دون الأمكنة لأنا نقول كل جسم فهو متحيز مشار إليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار إليه بلفظ هنا وهناك وليس إلا المكان وكل جسم في مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الأجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الأجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الأجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعي للأجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه إثبات

المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وأن الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان إنما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع وأما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الأرض أو تحتها فلا شك أنهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان إلى آخر وكذلك جميع أجزاء المحدد تستبدل أمكنتها بأمكنة أخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان إلى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذي ركزت هي فيه نقلة أصلا لأنها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله ألا ترى أنها تارة فوق الأرض وتارة تحتها فكيف لا تكون متنقلة من مكان إلى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها وإذا كان كل جزء من أجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل إن الحيز عندهم ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التي تميزه في الإشارة الحسية عن غيره طبيعية له وإن لم يكن شيء من أوضاعه ونسبته بالقياس إلى ما تحته أمرا طبيعيا وأيضا لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالأجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وأن يقولوا إن المشار إليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الإشارة الحسية وحينئذ تندفع

المناقضة أيضا وأما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول إن كانت تلك الأجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وإن كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن أجرام الأفلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس إلى الأمور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك وأما انتقالها من مكان إلى مكان فليس مما علم بالضرورة
الثاني من الوجوه الدالة على بطلان أن المكان هو السطح أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان وأما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء أي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة إذ ليس الحركة الأيينية إلا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك أنه أي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة أينية باستبدال الأمكنة وأن القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لأنه غير مستبدل للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد إلى بلد في صندوق وقد يجاب عنه أي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة أي لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك

ذكر في بيانها غير تام فإن الحركة الأينية ليست استبدال الأمكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة إلى الأمور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة إلى الأمور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما وهو أعني تغير النسبة إلى الأمور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما

والجواب عن هذا الجواب أن تغير النسبة إلى الأمور الثابتة معلل بالحركة إذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته إلى الثابتات وإذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه بعدمها أي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون وإذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة وإليه أشار بقوله لا أنه حقيقتها أي التغير معلل بالحركة لا أنه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الأمكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال إن كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم إبطاله نفعا إلا إذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني أن الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من أول المسافة إلى آخرها أي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم أن هذه الحالة ليست عين استبدال الأمكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط أيضا واستبدال المكان من لوازمها أي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل إذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزم فيه أعني الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فإن استبدال الأمكنة إذا كان ناشئا من المتمكن فيها كان

حركة وإذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لأن انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن أجزاؤه فيه إذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه إلا إذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا أن المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة أينية ليجب انتقاله من مكان إلى مكان آخر

الثالث من تلك الوجوه أنه لو كان المكان السطح لزم أن لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لأن المتمكن منطبق على المكان مالىء له فيجب أن يكونا متساويين بيانه أي بيان اللزوم أنا إذا أخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فإذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك أي عشرة أذرع أيضا كان مكانه في هذه الحالة أضعاف ذلك المكان الذي كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لأنه قد اختلف مقداره بالفعل وإن كانت المساحة واحدة وأيضا زق الماء المملوء منه إذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مما ساله كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان أعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لأنه إذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة وأيضا الجسم إذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد

مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بأنه وإن انتقص حجمه لكن أزداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا وإذا قلنا إن المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم أن الموجود في نسخة الأصل وكثير من النسخ هكذا
الرابع الجسم إذا حفرنا إلى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد أنا نعلم بالضرورة أن المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا يؤيده أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في إثبات الجهة بأنه أي المقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق مركزه على مركز الأرض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي أن ينطبق محيطه ويلتصق بمحيط المحدد الذي تنتهي إليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب أن يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا إليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وأيضا فمن المعلوم أن المتمكن مالىء لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك أي كونه مالئا له إلا بأن يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وأن يكون كل جزء من المتمكن أيضا في جزء من

المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لأجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلا وأيضا فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض أن المكان هو السطح كان الجسم فيه بمسطحه دون حجمه وقد يدفعان بأن معنى كونه مالئا أنه لا يوجد شيء من مكانه إلا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه في داخل المكان لا أن كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة في أنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء وعدم دخول الهواء أو شيء آخر فيه كان بين أطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا ومحاطا بأطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين أطرافه عندما كان فيه ماء أو هواء لأنا نعلم بالضرورة أن دخول شيء منهما في الإناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه

وقد أجاب عنه الإمام الرازي بأنه لا شك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد إلا أن هذا المفروض الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا وأيضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه إلى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لأن المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس محدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لأحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له أيضا لأن نسبتهما إليه على سواء فيلزم أن يكون له أي للجسم المتوسط مكانان أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيها أي لا نقول يجب أن يسمى كل واحد منهما مكانا إذ يجوز أن يسمى أحدهما

في العرف مكانا له دون الآخر إنما الكلام في الحقيقة وأنه لا فرق بين سطحي المحيط والمحاط في الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء

الاحتمال الثالث في المكان أنه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس أيضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لأن يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بأن المكان هو السطح وأما القائلون بأنه البعد الموجود فهم أيضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الأجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدر فإن ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقياسا إلى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود إما جسم كما هو رأي القائل بالسطح وإما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف إنما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وأن تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أو لا وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه إذ لا تقدر هناك بحسب نفس الأمر

فالنزاع فيما وراء العالم إنما هو في التسمية بالبعد فإنه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الأمر فحقه أن لا يسمى بعدا ولا خلاء أيضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم لهم في إثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان

الأول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء أو ذهاب الزوايا إلى غير النهاية بيان ذلك أن الصفحة الملساء هي ما تكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الأجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فإذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فإن كانت ملساء فذاك وإلا فعدم ملاستها إما لعدم الاتصال بين الأجزاء في الحقيقة فهو باطل فإن صفحة الجسم وإن جاز أن يكون فيها مسام نافذة إلا أنه لا بد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من نافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده وإلا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبديهة وأما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فإن انتفت الزوايا حصل المطلوب وإلا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فإما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل إلى غير النهاية والثاني باطل فتعين الأول وصارت الصفحة ملساء

قال الإمام الرازي في الأربعين عدم الاستواء في السطح إما سبب اختلاف أجزائه في الارتفاع والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الأول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء إلى سطوح صغار مستوية وإلا

لذهبت الزاوية إلى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فإنه وإن جاز إلا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل وإلا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزأ يعني إذا طبقتا صفحة ملساء على مثلها وجب أن يتماسا بتمامهما أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من أحدهما نظيره من الأخرى وإلا لم يكن التماس الحاصل بينهما إلا لأجزاء لا تتجزأ أصلا وأنتم تقولون به أي بتماس الأجزاء التي لا تتجزأ لاستحالتها عندكم وإذا ثبت جوز التماس بينهما إما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع إحديهما عن الأخرى دفعة بأن يرتفع جميع جوانبها معا إذ لو ارتفع بعض إحديهما دون البعض لزم الانفكاك بين أجزاء الصفحة العليا فإنه إذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الأجزاء فيجب ارتفاعها بأسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وأيضا فأي جزء من أجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزأ أو ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت إمكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فإذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر وإلا لزم تداخل الأجزاء وأن الهواء أو جسما غيره إنما ينتقل إليه من الأطراف ويمر بالأجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة إلى الوسط فعند كونه على

الأطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه إلزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الأمر فإن عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء إليه أي إلى الوسط من الأطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل أصلا وأيضا يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزأ بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ إلى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزأ متفاصلة على مثلها فإذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود بهذا الوجه إلزام الحكماء فلا حاجة إلى ذلك التكلف في إثبات الصفحة الملساء فإنهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضا ولا يتم هذا الإلزام عليهم إلا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فإن الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان إذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وإنه أي الزمان منقسم إلى غير النهاية أي لا ينتهي في الانقسام إلى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها إلى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال إذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لأن الحركة تدريجية فيصح الإلزام لأنا نقول اللامماسة وإن كانت آنية كالمماسة إلا أنها لا تحصل إلا بعد الحركة كما أن المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللامماسة في آن

يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة إلا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف إلى الوسط فلا إلزام

الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء أنه لولا وجود الخلاء فيما بين الأجسام تصادمت أجسام العالم بأسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وإن كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية أن الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته إلى مكان آخر والفرض أنه أي ذلك المكان الآخر مملوء بجسم آخر إذ المفروض أن لا خلاء فيما بين الأجسام وهو أعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة إذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر إلى مكان الجسم الأول لأن انتقاله إليه مشروط بانتقال الأول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه أي انتقال الأول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم عن مكانه إليه أي إلى مكان الأول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الأول إليه فيدور لأن كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو أي الجسم الآخر بإذن ينتقل إلى مكان جسم آخر مغاير للأولين والكلام فيه أي في هذا الجسم الثالث كما فيالأول السابق عليه وهو الجسم الثاني إذا لا بد أن ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني إليه ولا يجوز أن ينتقل الثالث إلى مكان الثاني ولا إلى مكان الأول لاستلزامه الدور كما عرفت بل إلى مكان جسم رابع فننقل الكلام إليه ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني أيضا أي كالوجه الأول إلزامي مبني على قواعد الحكماء فإن عند المتكلمين على تقدير كون العالم مملوءا قد يعدم الله الجسم الذي قدامه أي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته إلى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه أي مكان المتحرك

ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الأجسام ولا يتم هذا الإلزام على الحكماء إلا بإبطال التخلخل والتكاثف وإلا جاز أن يتخلخل ما خلفه أي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الأجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه أي ينتقص مقدار ما قدامه من الأجسام فيخلي له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الإلزام إلا أنه زاد في البيان فقال إلى غاية ما يطيع ما خلفه أو ما قدامه لذلك التخلخل أو التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره أن المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر إلى قبول حجم أصغر مما كان وهكذا ما خلق هذا المتحرك من الهواء ينجذب إليه ما يقرب منه ويتجذب إلى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي إلى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط إلى قبول حجم أكبر ولا شك أن الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فإذا كانت الحركة قوية امتد في مسافة كثيرة وإن كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فإن قيل التخلخل والتكاثف في الأجسام إنما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب

قلنا ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لأن الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير إذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها إلى المقادير

الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر أصغر أو أكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن أيضا الجواب عن هذا الإلزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فإنه دور معية لا دور توقف وتقدم فإن انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر إليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كأجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الأصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين وبالجملة فإن أراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر إليه متوقفا على الآخر أي يمتنع الانفكاك عنه وإن أراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلا أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الإلزام أيضا بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر إذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لأنه سيال بالطبع يسيل إلى المواضع الخالية وإذ لا خلاء هناك فإذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فإن التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود إذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء إلى الأمكنة الخالية وأعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته إنما يدل على ثبوت المكان الخالي وأما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج إلى إبطال البعد المجرد الموجود

احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا أو موجودا بوجوه ثلاثة

الأول أنه لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما إرادية أو قسرية أو طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لأن كل حركة إنما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة أخرى مثلها أي مساوية للأولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية في زمان أكثر من زمان الحركة الأولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها أي مثل الأولى أيضا في القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة في ملء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملء الأول فتكون هذه الحركة الثالثة في ساعة أيضا كالحركة الأولى لأن تفاوت الزمان في الحركات إنما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر وهو أي المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالىء للمسافة الذي يخرقه المتحرك فإن كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملء الثاني بالقياس إلى الملء الأول كان الزمان الواقع بإزاء المعاوق الأقل عشرا أيضا من زمان المعاوق الأكثر كما في مثالنا هذا وإذا ثبتت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة في الخلاء مع أنه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك إلى خرقه ودفعه كلاهما في

ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء وإلا اختلف الزمان أيضا هذا خلف لأن البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وإن كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زمانا من الحركة التي لا معاوقة معها أصلا
والجواب عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات أنه مبني على مقدمة واحدة وهي أن تفاوت زماني الحركتين الأخيرتين إنما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان أيضا عشرا وذلك أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين إنما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زمانا واقعا بإزائها لكنها تقتضيه لأن الحركة من حيث هي لا تتحقق إلا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الأول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي إلا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل وإليه أشار بقوله وإلا أي وإن لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بإزاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا أصل الحركة أي لا زمان أصلها فإنه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملء الغليظ تكون ساعة لأصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فإن ساعتها بإزاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بإزاء المعاوق الذي

هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق وتكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهي أي عشر تسع ساعات تسعة أعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الأعشار إلى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته في الملء الرقيق في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان أن الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها وإلا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان أسرع الحركات إذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات لأنها واقعة في زمان والزمان منقسم إلى غير النهاية فيكون له أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه أي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف أسرع منها أي من الواقعة في الجميع بالضرورة إذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر أن ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بإزاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي إنما يتم لو بين أن وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا أن تقتضيه ماهية الحركة ممكن إما بحسب نفس الأمر وأنى له بيان إمكان وقوعها فيه إلا بحسب التوهم إذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وإما بحسب نفس الأمر فكلا لجواز أن يقال الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة

بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وإنما ينقسم بالفرض إلى أجزاء هي أزمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم إلا إلى أجزاء هي حركات كما أن المسافة لا تنقسم إلا إلى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزأ فإن سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات إذا جزىء على أي وجه أريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضا حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضا مسافة فيظهر من ذلك أن ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لأن تقع في أي جزء كان من الأجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا إلى دعوى أن اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في إبطال اللازم إلى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الأسرع مع اتحاد المسافة وإن لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وأيضا فإن الكلام من المعترض إنما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة أي ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل إما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أو لأن ماهية الحركة موجودة في ضمن أي جزء من الحركة يوجد في أي جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك إذ هي باعتبار القوة المحركة

والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان فإن بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط ثم إن الزمان يزداد بسبب المعوقة فيكون بعض من الزمان بإزاء المعاوق وبعض منه بإزاء الحركة لأجل الأمور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بإزاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون برزاء تلك الأمور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الأمور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بإزاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد أجيب عن الوجه الأول أيضا بأنه مبني على إمكان قوام يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الملء المفروض أو لا كنسبة زمان الخلاء إلى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء إلى قوام لا يمكن ما هو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس إلى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه

الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما أو موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه أجزائه فإن البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد إذ اختلاف الأمثال إنما يكون بالمادة فإذا فرض حصول جسم في حيز فإن كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وإن كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك أيضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح

والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فإنه مالئ للأحياز كلها إذ الخلاء الذي هو المكان إنما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح

فإن قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما

ذكرتموه بل الكلام في كل جزء من أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الأمكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لأجزاء العالم بأحيازها المعينة إنما يكون لتلاؤم الأجسام وتنافرها فإن الأرض مثلا لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الأخيار عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في أن البعد المفروض أو الموجود لا يصلح أن يكون مكانا وإذا كان العالم مالئا للأحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وأيضا ملء العالم لكل الأحياز إنما يتصور إذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فإن البعد المفروض لا يمكن أن يوصف بمساواته إياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه أن لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه أيضا لما عرفته فأجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص أجزائه بأحيازها لما بين الأجسام من الملاءمة والمنافرة

الثالث من تلك الوجوه أنه إذا رمي حجر إلى فوق فلولا معاوقة الملء لذلك الحجر عن الحركة لوصل إلى السماء وذلك لأن صعوده إليها إنما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي أعني تلك القوة لا تعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذي في المسافة فإذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل إلى السماء وهو باطل بالمشاهدة

والجواب أنه أي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته إنما ينفي كون ما بين السماء والأرض كله خلاء إذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة

من الوصول إلى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل و يكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أي بين المسافة ويمكن أن يجاب أيضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رأيهم وأما عندنا فالكل مستند إلى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية

الأولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد فإنه إذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة وإذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع أن طبعه يقتضي نزوله إلا لأنه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء وأما إذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء إذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وإنما أعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء أصلا واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها لأنها إذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر

الثانية الزراقات جمع زراقة وهي أنبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فإنه إذا ملئت تلك الأنبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم أنه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل

تلك الأنبوبة خلاء لكان الماء ينتقل إليه بقدره أي لكان ينتقل الماء إلى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وأيضا إذا أوصل الخشبة من داخل إلى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الأنبوبة ارتفع الماء في الأنبوبة لامتناع الخلاء

الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فإنا نشاهد أن المحجمة إذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان ثم مصت فإنه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما هو إلا لأنه أي الشان هو بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها أي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يملؤها من اللحم قسرا أي استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الأجسام وإذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد إما لأن الهواء لا يخرج منها أو لأنها يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها وإذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فإنه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الأنبوبة فإنه إذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء إلى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع إلا لأن سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فإذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء

الخامسة أنا إذا وضعنا أنبوبة مسدودة الرأس أو خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الأنبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بأن نسد

الخلل بين عنق القارورة والأنبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فإذا أدخلنا الأنبوبة فيها أكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة إلى خارج وإذا أخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت إلى داخل ولولا أنها مملوءة بالهواء وما فيها من الأنبوبة بحيث لا تحتمل شيئا آخر لم تكن كذلك أي لم تنكسر بالإدخال إلى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا إياها لم تنكسر بالإخراج إلى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا

والجواب أن شيئا منها أي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز أن يكون ما ذكرتم من الأمور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي أي العلامات المذكورة إمارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب

قال المصنف واعلم أن الإمارات إذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وأفادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم اللازم فهذه الإمارات لا تقوم حجة علينا وإن أمكن أن تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع على القول بالخلاء

الأول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فإذا حل البعد الموجود عندهم في مادة فجسم وإلا أي وإن لم يحل في مادة فخلاء

أي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فإنه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بأن المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما

الثاني منهم أي من القائلين بالخلاء أعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز أن لا يملأه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعنى أنه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء بالمعنى الأول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح أن فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان إلا أن الأول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه وأما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك إلا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس

الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للأجسام إلى فوق فإن التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله أعني أن يتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له إلى الفوق والجمهور على أنه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث في الكيفيات وفيه مقدمة وفصول

المقدمة في تعريفه واقسامه

أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير وهذا رسم ناقص وهو الغاية في الأجناس العالية ويجوز بالأمور الوجودية والعدمية بشرط أن تكون أجلى فلا يصح أن يقال الجوهر ما ليس بعرض والكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم وبقولنا اللاقسمة عن الوحدة والنقطة عند من قال أنهما من الأعراض واقتضاء أولياء عن العلم بمعلوم واحد وبمعلومين وبالأخير عن النسب

وأما أقسامه فهي أربعة المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات ومأخذ الحصر هو الاستقراء ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر وجوها

الأول أنه إما أن يختص بالكم أو لا وهذا إما محسوس أو لا وهذا إما استعداد نحو الكمال أو كمال قلنا ولم قلتم أن الكمال هو الكيفية النفسانية ولم يثبت لغير ذوات الأنفس غايته أنا لم نجده فالمال هو الاستقراء فلنعول عليه أو لا

الثاني قال ابن سينا إن فعل بالتشبيه فمحسوس وإلا فإن تعلق بالكم فذاك وإلا فللجسم أما من حيث كونه جسما طبيعيا أو نفسانيا

قلنا لم قلت إن المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه وينتقض بالنقل والخفة ولم قلت إن غيرها ليس بذلك وأيضا فقد اعترف أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه

الثالث إما أن يتعلق بوجود النفس أو لا والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا والثاني إما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت إن الأخير المحسوسة

الرابع إما أن يفعل بالتشبيه أو لا والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام أو يتعلق والثاني إما من حيث الكمية أو الطبيعة ولا يخفى ما فيه مع أنه يضيع الكيفية المختصة بالأعداد

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لأنه أصح وجودا من جميعها إذ منه المحسوسات التي هي أظهر الموجودات إلا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول أربعة المقصد في تعريفه وأقسامه الأولية أما تعريفه فإنه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء أوليا أي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الأجناس العالية فإنها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية لا تحد أصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالأمور الوجودية والعدمية أيضا بشرط أن تكون تلك الأمور أجلى مما يعرف بها من الأجناس العالية فلا يصح أن يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فإن الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما في تعريف الآخر ولا أن يقال الكم ما ليس بكيف ولا أين إلى آخر المقولات لأنها ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا

عرض يتناول الأعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فإنه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال إنهما من الأعراض أي على القول بأنهما موجودتان في الخارج وأما على القول بأنهما من الأمور الاعتبارية فلا حاجة إلى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت إليه الإشارة وبقولنا اقتضاء أوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فإن العلم الأول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه أوليا بل بواسطة معلومة والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالأولية لخرجا عن الحد مع أنهما من مقولة الكيف وبالأخير أي واحترزنا بالقيد الأخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى الغير عن النسب أي الأعراض النسبية فإنها معقولة بالقياس إلى غيرها وأما الكيفيات فليست معانيها في أنفسها مقيسة إلى غيرها لما عرفت من أنها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الأخير قوله ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فإن الأعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فإنها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالإدراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فإنها لا تتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فإنها تعقل العلم أولا ثم تدرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالإستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود

والرسوم وأما أقسامه فهي أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات أي الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الأربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من أراد إثباته بالترديد بين النفي والإثبات فذكر وجوها أربعة

الأول وهو أجودها أنه أي الكيف إما أن يختص بالكم أو لا يختتص به وهذا الذي لا يختص بالكم إما محسوس بإحدى الحواس الظاهرة أو لا وهذا الذي ليس محسوسا بها إما استعداد نحو الكمال أو كمال وهذا الأخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم أن الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الأنفس فإن ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الأنفس من الأجسام غايته أنا لم نجده فالمال هو الاستقراء فلنعول عليه أو لا حذفا لمؤنة الترديد

الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف إن فعل بالتشبيه أي إن صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فإنها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فإنه يلقى شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فإن فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الإمام الرازي هذا تصريح من ابن سينا بإخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم أنه عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على أن الثقل والخفة منها إذ لا يجوز إدخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن إدخالهما أيضا في الأنواع الثلاثة الأخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه وإلا وإن لم يفعل بالتشبيه

فإن تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات وإلا وإن لم يتعلق بالكم فللجسم أي فيكون ثبوته للجسم إما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد أو نفسانيا أي من حيث أنه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الأنفس قلنا لم قلت أن الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فإنه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت إن غيرها أي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك أي ليس فاعلا بالتشبيه فإنه غير معلوم وأيضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة

الثالث من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال الكيف إما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفوس أو للأجسام من حيث أنها ذوات النفوس أو لا يتعلق بوجود النفس

والثاني إما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق بها

والثاني إما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت إن الأخير أعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة

الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف إما أن يفعل بالتشبيه كما مر أولا والثاني إما أن لا يتعلق بالأجسام بل بالنفوس أو يتعلق بالأجسام والثاني إما من حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الأخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت أن

المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه إلى آخره ومع أنه مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه يضيع الكيفية المختصة بالأعداد العارضة للمجردات فإن هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لأنها غير عارضة للأجسام

الفصل الأول في الكيفيات المحسوسة

وهي إن كانت راسخة سميت انفعاليات وإلا فانفعالات وإنما سميت الأولى بذلك لوجهين

الأول أنها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة

الثاني أنها تابعة للمزاج إما بشخصها كحلاوة العسل أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط فقد توجد في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعمل ثم أنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات فسميت بها تمييزا لها وهو يشارك القسم الأول في سبب التسمية لكن حاولوا التفرقة فحرم اسم جنسه لما قلنا وأنواعها خمسة بحسب الحواس الخمس

النوع الأول الملموسات وفيه مقاصد

قدمها لأنها أظهر الأقسام الأربعة وهي إن كانت راسخة أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وإلا وإن لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وإنما سميت الكيفيات الأولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين

الأول أنها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له

الثاني أنها تابعة للمزاج التابع للانفعال إما بشخصها كحلاوة العسل فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته أو بنوعها كحرارة النار فإنها وإن كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فإن حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الأول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب إليه ثم إنهم إنما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها لأنها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم أشار إلى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال وهو أي

القسم الثاني يشارك القسم الأول في سبب التسمية بالانفعاليات كما أشرنا إليه لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقي

وأنواعها أي أنواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة

النوع الأول الملموسات المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين

أحدهما عموم القوة اللامسة إذ لا يخلو عنها حيوان لأن بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة للمشاعر الأربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر

والثاني إن الأجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه أن الأبصار يتوقف على توسط جسم شفاف أي خال عن الألوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت إليه فلا بد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فإنه لا حاجة به إلى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه أي في هذا النوع مقاصد خمسة

المقصد الأول في الحرارة وفيها مباحث

أحدها في حقيقتها قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس وذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة ينفعل اللطيف منه أسرع فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف دون الكثيف فيلزم بسببه تفريق المختلفات ثم الأجزاء تجتمع بالطبع فإن الجنسية علة الضم والحرارة معدة للاجتماع فنسب إليها ومن جعل هذا تعريفا للحرارة فقد ركب شططا لأن ماهيتها أوضح من ذلك ولأن ذلك الحكم لا يعلم إلا باستقرار جزئياتها فمعرفتها موقوفة على معرفة الحرارة واعلم أن هذا إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا وأما إذا اشتد الالتحام وقوي التركيب فالنار لا تفرقها فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة كما في الذهب أفادته الحرارة سيلانا وكلما حاول الخفيف صعودا منعه الثقيل فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران ولولا هذا العائق لفرقها النار وليس عدم الفعل لوجود العائق دليلا على أن النار ليست فيها قوة التفريق وإن غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب الكثيف لقلته كالنوشادر أو لا فتفيده تليينا كما في الحديد وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر كالطلق

تنبيه الفعل الأول لها التصعيد والجمع والتفريق لا زمان له ولذلك قال ابن سينا في الحدود إنها كيفية فعلية محركة لما تكون فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيحدث عنه أن تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف وربما يورد عليه أنه قد تفرق المتماثلات كإجراء الماء وتصعدها بالتبخير فقد تجمع المختلفات كصفرة البيض وبياضه ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة له إلى الهواء لا تفريق وفي البيض إحالة في القوام لا جمع وستفرقه عن قريب

ثانيها كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل ويحس بها بعد مماسة البدن والتأثر منه كالأدوية الحارة ويسمى حارا بالقوة ولهم في معرفته التجربة والقياس فباللون وهو أضعفها وبالطعم والرائحة وسرعة الانفعال مع استواء القوام أو قوته
ثالثها الأشبه أن الحرارة الغريزية والكوكبية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها فيفعل حر الشمس في عين الأعشى ما لا يفعله حر النار والحرارة الغريزية أشد الأشياء مقاومة للحراة النارية ومنهم من جعلهما من جنس واحد فالغريزية النارية واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام فإذا أرادت الحرارة أو البرودة تفريقها عسر عليها والفرق أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه
رابعها أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه قيل فيجب أن تسخن الأفلاك ويتسخن بمجاورتها العناصر فتصير كلها بالتدريج نارا
والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة ولا بد مع المقتضى من وجود القابل فلا تسخن فلا تتسخن بالمجاورة والعناصر لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتتسخن ولهم كلام مناقض لهذا فسيأتيك أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح
خامسها البرودة قيل عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حارا احترازا عن الفلك فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله أنها محسوسة والعدم لا يحس لا يقال المحسوس ذات الجسم لأن البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بل الحق أنها كيفية مضادة للحرارة
الأول في الحرارة كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الأربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل

المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الأربع وإنما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها أي في الحرارة مباحث خمسة أحدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة هي التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس أي هي تجتمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضا كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة أي محركة إلى فوق لأنها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فإذا أثرت الحرارة في جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة أي في رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه أي من ذلك الجسم انفعالا أسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر إلى الصعود الألطف فالألطف دون الكثيف فإنه لا ينفعل إلا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم منه بسببه أي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الأجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تألف منهما المركبة الأجسام ثم تلك الأجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع إلى ما يجانسها لأن طبائعها تقتضي الحركة إلى أمكنتها الطبيعية والانضمام إلى أصولها الكلية فإن الجنسية علة الضم كما اشتهر في الألسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع إليها كما تنسب الأفعال إلى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا أي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لأن ماهيتها أوضح من ذلك المذكور فإن كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها

ولأن ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة لا يعلم إلا باستقراء جزئياتها فإنها مالم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها فمعرفتها أي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فإذا عرفت بها أفادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لأنا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها ألا ترى إلى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن أن تعرف إلا بإضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم أن هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الأجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة إنما يثبت إذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض وأما إذا اشتد الالتحام بين تلك البسائط وقوي التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فإن كانت الأجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العائق أعني شدة الالتئام

والالتحام بين أجزاء الذهب لفرقها النار كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق لوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لأن تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة وإن غلب اللطيف على الكثيف جدا أي غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب معه الكثيف لقلته أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فإنه إذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية أو لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتفيده الحرارة إذا أثرت فيه تليينا كما في الحديد وإن غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فإنه يحتاج في تليينه إلى حيل يتولاها أصحاب الإكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق

تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال الفعل الأول لها أي للحرارة هو التصعيد والتحريك إلى فوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لا زمان له فإنه إذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الأقبل للتصعيد قبل الأبطأ وتحرك الأبطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الأجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود إنها كيفية فعلية أي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فإن النار تسخن ما يجاورها محركة لما

تكون تلك الكيفية فيه إلى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه أي عن التحريك إلى فوق وهو التصعيد أن تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث أي من أحوال الحرارة أنها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام و تحدث أيضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الأجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الأجزاء ويداخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم فإن الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف إلى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وإنما أورد الضمير مذكرا إما بتأويل المذكور وإما لرجوعه إلى المذكر أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه أي على ما ذكرنا من أن النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كأجزاء الماء فإنها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فإن الحرارة إذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بأن فعلها في الماء إحالة إلى الهواء فإن الحرارة إذا أثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه إلى الفوق ثم إنه يختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء إحالة له إلى الهواء لا تفريق بين أجزائه المتماثلة وبأن فعلها في البيض إحالة في القوام لا جمع فإن النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض وأما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وستفرقه عن قريب أي ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير

ثانيها أي ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار لما تحس أي تدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال أيضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتأثر منه أي تأثر البدن من ذلك الشيء كالأدوية والأغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته أي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان

الأول التجربة وهي ظاهرة

والثاني القياس والاستدلال من وجوه أربعة فباللون أي يستدل باللون فإن البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على إفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الأبدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية وهو أضعفها أي القياس والاستدلال باللون أضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فإن الجسمين إذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار إو البارد دل ذلك على أن في الأسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير أو مع قوته فإن الأقوى قواما إذا انفعل انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل وأما الأضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه

ثالثها الأشبه بالصواب أن الحرارة الغريزية الموجودة في أبدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الأجرام السماوية المضيئة و

الحرارة النارية أنواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الأعشى من الإضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد أن يتخالفا بالماهية والحرارة الغريبة الملائمة للحياة أشد الأشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحياة فإن الحرارة الغربية إذا حاولت إبطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية فإنها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه وتدفع الحرارة أيضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فإنها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن أن تستولي عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما أي الغريزية والنارية من جنس أي نوع واحد فإن الإمام الرازي قال والذي عندي أن النار إذا خالطت سائر العناصر وأفادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة إلى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الأخرى وإلى ما نقلناه أشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام تام بين أجزاء المركب فإذا أرادت

الحرارة الغريبة أو البرودة تفريقها أي تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الجارين الغريزي والغريب أن أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية

رابعها أن الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد أنكره أبو البركات وإليه الإشارة بقوله قيل إذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب أن تسخن الأفلاك سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة ويتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الأثير والأفلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الأفلاك عليها مع مساعدة كرة الأثير إياها في تسخينها

والجواب أن مواد الأفلاك لا تقبل السخونة أصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذي هو الحركة من وجود القابل وحينئذ فلا تسخن الأفلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فإنها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الأفلاك فتتسخن بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مقعر فلك القمر ومجدب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فإذن أجرام الأفلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من أن العناصر لا تتحرك بحركة الأفلاك فسيأتيك في موقف الجواهر أنهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فإن الأفلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالأولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لأن برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها

والجواب منع ذلك في النار البسيطة وما عندنا مركب من الهواء
وثانيها أن الرطوبة مغايرة للسيلان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء وقد يوجد فيما ليس برطب كالرمل السيال
وثالثها أن اليوبسة تقابل الرطوبة فهي إما عسر الالتصاق والانفصال أو عسر التشكل وتركه
قال الإمام الرازي من الأجسام ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته وهو اليابس وإما للحامات بين أجزائه الصلبة وهو الهش ومنها ما هو بالعكس فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج
قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت
أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق أي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه
هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الإمام الرازي
قال ابن سينا إذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب أن يكون الأشد التصاقا أرطب مما هو أضعف التصاقا لأنه إذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كانت شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء لأن العسل أشد التصاقا منه فإنا إذا غمسنا فيه الأصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء

باطل فهي سهولة أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الأشكال وسهولة تركها وذلك لأن الماء له وصفان

أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال

والثاني ما يقتضي سهولة قبول الأشكال وتركها ولا شبهة في أن الماء يوصف بأنه رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فإذا بطل الأول تعين الثاني

قلنا هو أي العسل أدوم التصاقا وأشد التصاقا من الماء لا أسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم أن يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الأدوم أكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه أن يكون الأسهل التصاقا أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقا من الماء بل الأمر بالعكس وأيضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه أرطب ويرد ذلك الاعتراض أيضا في تفسيرها بسهولة قبول الأشكال لأنه إذا كان تشكل الجسم بالأشكال الغريبة لأجل رطوبته لزم أن يكون ما هو أدوم شكلا أرطب وليس كذلك إذ الأدوم شكلا أيبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وأيضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وإن فرضنا أنه سهل اتصاله حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقا من الماء لا يلزم أيضا كونه أرطب إذ ليس أسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسير أي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه أنه يوجب أن يكون الهواء رطبا بل أن يكون أرطب من الماء لأنه أرق قواما منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها

بسهولة واتفقوا أي الجمهور على أن خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشبث كما أنه يفيد الرطبة استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير أعني كون الهواء رطبا أن يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لأن خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا وربما ألزموا أن النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها أرطب من الماء لأنها أرق قواما من الماء والهواء أيضا فتكون أسهل قبولا للأشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة أي لا نسلم أن النار الصرفة البسيطة أسهل قبولا للأشكال من الماء وأن رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم أن يكون الأرق أسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز أن يكون سهولة قبوله للأشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها أرطب العناصر
وثانيها أي ثاني المباحث أن الرطوبة مغايرة للسيلان فإنه عبارة عن تدافع الأجزاء سواء كانت متفاضلة في الحقيقة متفاصلة في الحس أو كانت متواصلة في الحقيقة أيضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان في الماء على رأي الحكماء لأنه متصل واحد في الحقيقة والحس معا
وثالثها أن اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي إما عسر الالتصاق

والانفصال أي كيفية تقتضي عسرهما على التفسير الأول للرطوبة أو عسر التشكل وتركه أي كيفية تقضي ذلك على التفسير الثاني لها

قال الإمام الرازي لعل الأقرب في بيان حقيقة اليابس أن يقال من الأجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله إما لذاته بأن يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع وأما اللحامات سهلة الانفراك بين أجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب إلى الثابت والمذكور في الملخص أن من الأجسام المصتلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والأول على قسمين

أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على إدراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم في طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فإن اللزج هو الذي يسهل تشكيله بأي شكل أريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب

ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس وإذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج

وههنا أبحاث تناسب ما نحن فيه

الأول في بيان البلة والجفاف فنقول إن لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر إذا أجرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شأنه وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر

الثاني أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة

الأول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الأشكال وتركها

الثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا

الثالث سرعة التأثر عن الملاقي

الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني

الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الإمام الرازي كلا القولين محتمل

الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما

كالحمرة بين السواد والبياض أو لا توجد الحق أنه غير معلوم وأن إمكان وجودها مشكوك فيه
الخامس ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة إن فسرت بقابلية الأشكال كانت عدمية وإلا احتاجت إلى قابلية أخرى فيتسلسل وإن فسرت بعلة القابلية فكذلك لأن الجسم لذاته قابل للأشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وإن سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالأشبه أنها ليست محسوسة لأن الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء إلى أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه إلى أنها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه

المقصد الثالث في الاعتماد وفيه مباحث

أحدها الاعتماد ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما
وقيل هو نفس المدافعة وقد اختلف فيه المتكلمون فنفاه الأستاذ أبو إسحاق وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة ومنعه مكابرة للحس وهذا إنما يتم في نفس المدافعة وأما إثبات أمر يوجبه فلأنه لولاه لم

يختلف الحجران المرميان من يد واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر إذ ليس فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة ولا مبدأها وستقف في أثناء البحث على زيادات تفيدك
ثانيها إن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإنا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وفي الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء قسرا مدافعة صاعدة
ثالثها له أنواع بحسب أنواع الحركة فقد يكون إلى العلو والسفل وإلى سائر الجهات وهل أنواعه متضادة بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا فهو نزاع لفظي
واعلم أن الجهات الست أخذها العامة من جهات الإنسان التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية وأنه وهم
أما الأول فلأنه اعتبار غير ممنوع ولذلك قد تتبادل فيصير اليمين شمالا وبالعكس ولو كان الاعتبار محققا لجهة لوجدت جهات غير متناهية بحسب الأشخاص وأوضاعهم
وأما الثاني فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل والمفروضة لا نهاية لها ففي المكعب ستة وعشرون بعدا بحسب سطوحه وخطوطه وزواياه بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وجعلها القاضي أمرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية وهي كيفية واحدة فتسمى بالنسبة إلى السفل ثقلا وإلى العلو خفة وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسم واحد
قال الآمدي وهو الأشبه بأصول أصحابنا إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات لما اجتمعت وقد تجتمع لوجهين الأول إن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة والمتعلق به من أسفل الجاذب له إليه يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة

الثاني إن الحبل الذي يتجاذبه اثنان إلى جهتين فإنه يجد كل واحد فيه مقاومة إلى خلاف جهته
قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد لم يكن أبعد من القول بالاتحاد
رابعها قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة وللهابطة الثقل وكل منهما عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي والمعتزلة والفلاسفة ومنعه طائفة منهم الأستاذ أبو إسحاق قال لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا وآخر خفيفا بل الثقل عائد إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة عائدة إلى قلتها ويبطله أن الزق إذا ملىء ماء ثم أفرغ الماء وملىء زئبقا فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافا مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء ضرورة لتساوي الحاصر لهما إلا أن يقال بأن في الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعا فكان يجب أن تكون زيادته على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها وهو ربما كان أكثر من عشرين مثلا فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها عشرون مرة مثل الأجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس
خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنه إما بسبب خارج عن المحل وهو القسري أو لا فإما مقرون بالشعور وهو النفساني أو لا وهو الطبيعي وكذا الحركات وينتقض ذلك بحركة النبض لأنهم حصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي ليست شيئا منهما وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر فإن لم يحصروها فيهما كانت طبيعية
أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين
الأول إن العادم له لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر ولا بالقسر والإرادة إذ لو تحرك في مسافة ما ففي زمان وليكن ساعة ولذي الميل في تلك المسافة في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق وليكن عشر ساعات فلآخر ميله عشر ميل الأول في ساعة أيضا إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين فتكون

الحركة مع المعاوق كهي لا معه وقد عرفت مثله بما فيه في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا
الثاني أن الميل الطبيعي يعدم في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز وأنه طلب للحاصل أو إلى غيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وهذا إنما يصح في نفس المدافعة دون مبدئها وأما الميل القسري فأثبتوا له حكمين

الأول قد يجامع الطبيعي إلى جهة فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه

الثاني أنهما هل يجتمعان إلى جهتين الحق أنه إن أريد المدافعة نفسها فلا لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة وإن أريد مبدأها فنعم فإن الحجرين المرميين بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا فلولا مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا وأما الميل النفساني فهو الإرادي وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه إليه
سادسها في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها إلى لازم وهو الثقل والخفة ومجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل إلى العلو والخفيف إلى السفل أو هما إلى سائر الجهات قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال الجبائي نعم كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع وأني يلزم من تضاد الآثار تضاد أسبابها وأيضا فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين يوجب للجوهر كونين فإنه إذا تحرك إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة الحصول في حيز غير الأول واجتماع الكونين محال ضرورة فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فيبطل القياس وقال ابنه لا تضاد

للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه
أما الأول فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وصاعدة يجدها الرافع له
وأما الثاني فللحبل المتجاذب فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده بالضرورة إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة وتارة قال لا مدافعة فيه وإنما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحريك ومنها أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي ووافقه ابنه في المجتلبة دون اللازمة
للجبائي وجهان
الأول لو بقي اللازم بقي المجتلب لأنه يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو يوجب الاشتراك مطلقا عند أبي هاشم
قلنا لا نسلم كونه أخص صفة النفس بل ذلك هو كونه لازما
الثاني لا فرق في الأعراض التي يمتنع بقاؤها بين المقدور وغيره
قلنا تمثيل وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة والمشاهدة حاكمة به كما في الألوان والطعوم ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة فإنا إذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب ذاب وظهرت رطوبته وإذا عرضنا الخفيف عليها تكلس وترمد إذ تزيده يبسا ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق
والجواب أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار وإنما تحدث فيهما عندها

قبل سيان في اليبس وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية موجودة في الذهب مع صلابته وكذا في الأحجار التي تجعل مياها بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها فخروج عن حيز العقل ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء إنما يطفو للهواء المتشبث به ويلزمه أن ينفصل عنه الهواء فيطفو وتبقى الأجزاء الأخر راسبة وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب أو الوضع أفادهما حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال

وقال ابنه إنه للثقل والخفة وهما أمران حقيقيان عارضان للجسم كما مر ويلزمه أمران

الأول أن الحديد يرسب فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا مع أن الثقل في الحالين واحد

الثاني أن حبة حديد ترسب وألف من خشب لا يرسب

تفريغ قال الحكماء الجسم إن كان أثقل من الماء رسب فيه إلى تحت وإن كان مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء وإن كان أخف منه نزل فيه بعضه وذلك بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان موازنا لذلك الجسم كله ومنها أنه قال للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه أن لا يصعد ولا يطفو الخشبة بل نفصل الهواء منها ويصعد كما ذكرنا وقد عرفت ما فيه كيف والهواء الذي فيه لم يبق على كيفيته ومنعه ابنه بل اعتماده مجتلب ويرد عليه أنه الزق المنفوخ المقسور تحت الماء إذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل ولو حل كاؤه شق الماء وخرج فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته ومنها أنه قال لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما هو الحركة كما نشاهده في حركة اليد بحركة المفتاح وفي حركة الحجر لسكونه في

الموضع الذي يقصده إما طبعا أو قسرا وقال ابنه المولد لهما هو الاعتماد لوجهين
الأول إنه إذا أقيم عمود وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك فإن الدعامة تمنعه عن ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة وما هو إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه
الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل والمتأخر لا يولد المتقدم
وقال ابن عياش بتولدهما من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما ومنها أنه قال في الحجر المرمي إلى فوق إذا عاد هاويا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة وقال ابنه بل من الاعتماد الهابط وهذا فرع الخلاف الذي قبله وعلى الرأيين فيه تحكم
أما الأول فلأنه إذا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة إلا الأخيرة فإنها تولد هابطة فهو تحكم بل كان يجب أن يذهب إلى غير النهاية
وأما الثاني فلأن الاعتماد إذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا هكذا قيل وفيه نظر لأن الحركة تضعف كلما بعدت عن المبدأ فليست طبقاتها متماثلة فقد تنتهي إلى ما يوجب النازلة والاعتماد اللازم مغلوب في الأول بالمجتلب ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا حتى يصير مغلوبا وحينئذ يوجب النزول
ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجبه الاعتماد لا للازم ولا المجتلب
وقال الجبائي لا أستبعد وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب فيصعد ثم يغلب النازل فينزل ولا بد بينهما من التعادل وعنده يكون السكون وهو لا يوافق مذهبه إذ بحث توليد الاعتماد لهما خلاف أصله بل حقه أن يقول الحركة الأخيرة توجب سكونا ثم حركة فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم
وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي وفيه مباحث
أحدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم للمدافعة لما يمنعه الحركة إلى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بأن الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه أي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو إسحاق الاسفرائيني وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة أي قالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة للحس فإن من حمل حجرا ثقيلا أحس منه اعتمادا وميلا إلى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله إلى جهة العلو وهذا الذي ذكروه إنما يتم في نفس المدافعة فإنها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فإنه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده إلى دليل فلذلك قال وأما إثبات أمر يوجبه أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلأنه لولاه أي لولا ذلك الأمر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر وإذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة إلى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه ولا مبدأها أي وليس أيضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا تختلف حركتاهما أصلا لأن هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لأنه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي إذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما فوجب تساويهما في السرعة

أو البطء وأجاب عنه الإمام الرازي بأن الطبيعية معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الأكبر
أقوى لأنها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر
أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد وأما تسمتها بهما فبعيدة جدا
وستقف في أثناء البحث عن أحوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد
يحتج لإثبات مبدأ المدافعة بأن الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في
الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فإنها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة أصلا وليس أيضا قوة الجاذب فإنه ما لم
يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فإذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير
المدافعة ولا شك أن الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب
الحلقة إلى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع
إلى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لأنها تحرك نحو العلو أو السفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك فظهر أن للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية
ثانيها أي ثاني مباحث الاعتماد أن المدافعة غير الحركة لأنها توجد عند السكون فإنا نجد في الحجر
المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء أي تحته
قسرا مدافعة صاعدة
ثالثها له أي للاعتماد أنواع متعددة بحسب أنواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة إلى العلو
والسفل وإلى سائر الجهات وهل

كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال إن كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وإن كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم أن الجهات على ما اشتهر بين الناس ست أخذها العامة من جهاب الإنسان وأطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فإن الإنسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم الجانب الذي هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه وإليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقعت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الأجسام وإن لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور وأخذها الخاصة من أطراف الأبعاد الثلاثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فإن كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست إلا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الأجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فالفوق والتحت طرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الاامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الأبعاد فإن العامة غافلون عنها وإن أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها وأنه أي

انحصار الجهات في الست وهم باطل وإن كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء

أما الوجه الأول العامي فلأنه اعتبار غير مبوع إذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمن شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر وإذا استلقى الإنسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال إذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة أي مثبتا لجهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية أي غير محصورة بحسب الأشخاص وأوضاعهم بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فإنه إذا دار على نفسه له يثبت له جهات لا تحصى

وأما الوجه الثاني الخاصي فلأنه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من أنه ليس فيه عندنا إلا الأجزاء التي هي الجواهر الفردة و الأبعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا أي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر و نقط زواياه الثماني

قال الإمام الرازي لما كانت الأبعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي إذا كان مربعا أطراف أربعة هي خطوطه المحيطة به وإن اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الأجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط إثنا عشر ونقط ثمان وإن اعتبرت

السطوح فقط كانت جهاته ستا وإن اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وإن اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين

قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل

فإن قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم إلى الجهة للوصول إليها والقرب منها كما سيأتي ذكره وأيضا يلزم من هذا أن تكون جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق أن الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير

قلنا إن لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات إما الجهات المطلقة فهي منتهي الإرشادات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه وأما مطلق الجهات فيتناول الأطراف القائمة بكل جسم إذا يمكن اعتبار انتهاء الأشارة والحركة إليها وهي واقعة بإزاء الجهات المطلقة فتسمى بأسمائها وإنما حكمنا بأن الفوق والتحت أعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لأنهما جهتان متمايزتان بالطبع فإن بعض الأجسام العنصرية طبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالأرض والماء وأيضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان أصلا فإن القائم إذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا أو تحتا بل يصير وجهه إلى الفوق

وقفاه إلى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال إذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء والأرض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما إذا فسر بما يلي رأس الإنسان وقدمه بالطبع فإنهما يتبدلان حينئذ كما إذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الأرض فإن رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذي يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس إلى الأول وتحتا بالقياس إلى الثاني ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرب ولا شك أنا إذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له وإذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضا كما سيأتي اثنان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات أمرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة إلى السفل ثقلا وإلى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة إلى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الستة في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا

فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات إما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد إلى جهتين إذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا إلى جهة واحدة إذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي أبي بكر وهذا هو الأشبه بأصول أصحابنا القائلين بوجود الاعتماد إذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع على تعددها كما ذهبت إليه الطائفة الأولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين و لكنها قد تجتمع لوجهين

الأول أن من جذب حجرا ثقيلا إلى فوق فإنه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به أي بذلك الحجر من أسفل الجاذب له إليه أي إلى الأسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فإنه يحس منه اعتمادا إلى جهة الفوق وميلا غالبا له إليها

الثاني أن الحبل الذي يتجاذبه إثنان متقاومان إلى جهتين فإنه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة إلى خلاف جهته فقد اجتماع فيه اعتمادان إلى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات إلى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد أي لو قلنا الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة أي لو قلنا إن الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول أبعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الأقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه

رابعها أي رابع مباحث الاعتماد قد علمت أن الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فتكون المدافعة الطبيعية نحو أحدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما أي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال

القاضي وأتباعه والمعتزلة والفلاسفة أيضا ومنعه طائفة من أصحابنا منهم الأستاذ أبو إسحاق فإنه قال في أكثر أقواله لا يتصور أن يكون جوهرا من الجواهر المفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لأن الجواهر الأفراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الأجسام عائد إلى كثرة أعداد الجواهر والخفة في الأجسام عائدة إلى قلتها فليس في الأجسام عرض يسمى ثقلا أو خفة ويبطله أن الزق إذا ملئ ماء ثم أفرغ الماء أي صب وملئ زئبقا فإن وزن ما يملأه من الزئبق يكون أضعافا مضاعفة لوزن ما يملأه من الماء مع تساوي الأجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزئبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما أي للزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي أجزائهما المالئة له إلا أن يقال بأن خلاء لا يسيل الماء إليه طبعا إما للقادر المختار وإما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لأنها وأنها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلا أو هي أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار إليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير أن تكون زيادته أي زيادة الخلاء على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها أي على وزن أجزاء الماء إذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك أنها بقدر الخلاء في الماء وهو أعني وزن الزئبق ربما كان أكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بإزاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها أي بين أجزاء الماء عشرون مرة مثل

الأجزاء وأنه ضروري البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاصق بين الأجزاء المائية
خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه إلى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لأنه أي الميل إما أن يكون بسبب خارج عن المحل أي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والإشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي إلى فوق أو لا يكون بسببب خارج فإما مقرون بالشعور وصادر عن الإرادة وهو الميل النفساني كميل الإنسان في حركته الإرادية أو لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه إلى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لأنها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الإشارة والميل المقارن للشعور إذا لم يكن صادرا عن الإرادة لا يكون نفسانيا كما إذا سقط الإنسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك أعني حصر الحركات في الأقسام الثلاثة المذكورة بحركة النبض فإنها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لأنهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي أي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست إحدى الأخريين ظاهر إذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وإرادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فإن لم يحصروها فيهما أي إن لم يحصروا الطبيعية في الصاعد والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار إذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا إلا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا

بالإرادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه إذا كان تحت الأرض وهبوطه ونزوله إذا كان في موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط إذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها إلى جذب هواء صاف والانقباض إذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج إلى إخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال إن حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فإنه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب إما على سبيل المد والجزر فإنه إذا انبسط القلب توجه إليه الروح من الشرايين فينقبض وإذا انقبض القلب توجه الروح إلى الشرايين فينبسط وإما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضا إن حركة النبض مركبة والمنحصر في الأقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها أما الميل الطبيعي فأثبتوا له حكمين

الأول أن العادم له أي للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر إذ لامعنى للحركة الطبيعية إلا بمدؤها عن قريب هو الميل

الطبيعي ولا يتحرك أيضا بالقسر والإرادة إذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من أن قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة والذي مبدأ الميل الطبيعي أن يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن ذلك الزمان الأكثر عشر ساعات فلآخر أي فلجسم آخر ميله عشر ميل الجسم الأول أن يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة أيضا إذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض فتكون الحركة مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطء لأنهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسألة الخلاء فانقله إلى ههنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسألتين وملخصه أن كل حركة لا بد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لأنها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فإذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الأولى أبطأ من الأخرى على التقدير الأول وأسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن أن توجد حركة ما إلا على حد معين من السرعة والبطء فإن كانت الحركة نفسانية أي صادرة عن شعور وإرادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن يتخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وإن كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت في تحديد حالها من الإسراع والإبطاء إلى معاوق وذلك لأن الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن

الحدود المختلفة التي للحركة إليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر إذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه إذا لم يكن فيه معاوق أصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره إذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق إما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الأجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك أيضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج إلى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج إلى ذلك وإلى معاوق داخلي أيضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعيا أو نفسانيا فإن كل واحد منهما معاوق داخلي وأما الحركة الإرادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للإرادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بإزاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الإرادية كما ذكره المصنف

الحكم الثاني إن الميل الطبيعي يعدم إذا كانا الجسم في الحيز الطبيعي وإلا فإما إلى ذلك الحيز الطبيعي وأنه طلب للحاصل وهو غير معقول أو إلى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وأنه باطل وهذا الاستدلال إنما يصح ويتم في نفس المدافعة لأنها إما طلب لذلك المكان أو هرب عنه دون مبدئها

فإنه إذا كان مبدأ المدافعة إلى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال أنا إذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الأرض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله إذا كان اليد تحته كحاله إذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لأنا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وإنما يكون كذلك إذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقيل إذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا إلا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر أجزائه وإذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فإذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلا لا في كله لأنه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه إذ ليست موجودة بالفعل وأما الميل القسري فأثبتوا له أيضا حكمين

الأول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي إلى جهة واحدة فإن الحجر الذي يرمى إلى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الأول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال إن الطبيعية وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك إلا ميل واحد مستند إلى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم إنما يجوز اجتماعهما إذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فإن الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قبسري

وإذا لم يكن له معاوق كما إذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لأن الطبيعة إذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا إلى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون إخرى فإذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما من مراتبه

الثاني إنهما أن الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان إلى جهتين الحق أنه إن أريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة إلى جهتين في حالة واحدة بالضرورة إذ يستحيل أن يكون في شيء مدافعة إلى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي إلى فوق مدافعة هابطة وإن أريد بالميل مبدؤها فنعم إذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة إلى جهة مع مبدأ المدافعة إلى جهة أخرى بل يجوز اجتماع إحدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الأخرى فإن الحجرين المرميين إلى فوق بقوة واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فإن الصغير أسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا إلى أن تبطلها مصاكات مما يماسه ويتخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضا فلولا أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين إلى جهتين بل اجتمع أحدهما مع مبدأ الأخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند إلى

الطبيعة فإن طبيعة الكبير أقوى وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية إلا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه وأما الميل النفساني فهو الميل الإرادي وسيأتيك في أبحاث الإرادة ما تعطفه وتضمه إليه أي إلى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف

سادسها أي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها أي من اختلافاتهم فيها أنهم بعد الاتفاق على انقسامها أي انقسام الاعتمادات إلى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود وإلى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل إلى العلو إذا رمي إليه و اعتماد الخفيف إلى السفل حال ما حرك إليه أو هما أي كاعتمادي الثقيل والخفيف إلى سائر الجهات أعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في أنها هل فيها تضاد فقال أبو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع فإن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وأنى يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد أسبابها التي هي الاعتمادات فإنه يجوز أن يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة

كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وأيضا فالفرق قائم فإن اجتماع الحركتين إلى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فإنه إذا تحرك الجوهر إلى جهتين أوجب له الحركة إلى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الأول الذي تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الأول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فإن البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع أن يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فإن الاعتماد إلى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس التمثيل الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه أبو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان للازمان أو المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه أما الأول وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة فلما علمت أن الحجر الذي يرفع إلى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر و فيه أيضا مدافعة صاعدة يجدها الرافع له أي للرافع وهذا اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينها وأما الثاني وهو تردده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمان بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده أي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فإن كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل إلى خلاف جهته بحيث لولا جذبه إياه إلى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل إلى خلاف تلك

الجهة بالضرورة وإليه أشار بقوله إذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وإنما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك فإن كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة إلى جهته فلا اجتماع هناك بين الإعتمادين ومنها أي ومن اختلافاتهم أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بأنها غير باقية دون اللازمة فإنها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان

الأول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا بقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة أيضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك إلى السفل بسبب دفع الإنسان أياه إليه لأنه أي المجتلب يشاركه في أخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو أعني الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك مطلقا أي في جميع الصفات عند أبي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم في البقاء أيضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقيا أيضا

قلنا لا يسلم كونه أي كون ما ذكر أخص صفة النفس بل ذلك زي أخص صفة النفس عند أبي هاشم هو كونه اعتمادا لازما أو كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الإلزام

الوجه الثاني لا فرق في أجناس الأعراض التي يمتنع بقاؤها كالأصوات والحركات وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب أن يكون الحال

في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لأن مرجعه إلى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الأصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز أن تكون خصوصية الأصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الإطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة أعني الثقل والخفة في الأجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به أي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الألوان والطعوم فإن الإحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل في الأجسام ومنها أنه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فإنا إذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض وإذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس أي صار كلسا وهو في الأصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها وترمد أي صار رمادا إذ النار تزيده يبسا بإفنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد ومنعه أبو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق فإن الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة

والجواب عما تمسك به الجبائي أن يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى

يستند إليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وإنما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها بإحداث الله تعالى إياهما على سبيل جري العادة وهما أي الذهب وما منه الكلس قبل أي قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين إلى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الأحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فإنها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلا اتفاقا وأما أن يقال بأن الأجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الأجزاء المائية موجودة في الذهب الأحجار الصلبة التي تجعل مياها سيالة بالحيل كما يفعله أصحاب الإكسير قبل إذابتها فخرج هذه الغاء جواب أما أي القول بوجود الأجزاء المائية في الذهب والأحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع للأمان عن المحسوسات إذا يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الأستاذ أبو إسحاق لا نسلم أن المذاب بعد الإذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس إنكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة في الأحجار المحسوسة يبوستها ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا إنما يطفو عليه للهواء المتشبث به فإن أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه وإذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فإن أجزاءه مندمجة لم يتضبث بهاا الهواء فلذلك ترسب في الماء

قال الآمدي يلزم على الجبائي أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه أيضا أنه يجب أن ينفصل عنه أي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو وحده وتبقى الأجزاء الأخر راسبة في الماء لأن الهواء عنده صاعد بطبعه

والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء
قال المصنف وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب الواقع بين الأجزاء الهوائية وغيرها في الجسم
الطافي أو الوضع الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي أفادهما أي أفاد الهواء والأجزاء الأخر حالة
موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاء هوائية
وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الأجزاء وجاز أيضا أن
يتخلخل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين
التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الأجزاء وقال ابنه أبو هاشم إنه للثقل والخفة أي
الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما أي الثقل والخفة أمران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما
مر يقتضي أحدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء في ذلك أصلا ويلزمه أمران
الأول إن الحديد يرسب في الماء فإذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذي جعل صفيحة
على الماء مع أن الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا
الثاني إن حبة حديد ترسب في الماء وألفا من خشب لا يرسب فيه مع أنه لا نسبة لثقل الحبة
إلى ثقل ألف منه وللحكماء كلام يناسب ما ذهب إليه أبو هاشم فأورده ههنا وجعله فرعا بناء على
أن المقصود الأصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فإيراد كلام
غيرهم فيه إنما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال
تفريع قال الحكماء الجسم إن كان أثقل من الماء على تقدير

تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لأنه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه إلى تحت وإن كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا رسوبا تاما وإن كان الجسم مع التساوي في الحجم أخف منه أي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء إلى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم إلى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الأول فتأمل واعلم أنهم قالوا إن الحديدة المنبسطة إنما لا تنزل في الماء لاحتياجها إلى أن ينحى من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا أيضا إن سبب الخفة في الأجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا إذا كانت في الهواء لم يكن للأجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فإذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء إلى فوق فإن قوي وقاوم الأجزاء الثقيلة مع دفع الخشبة إلى فوق وإن لم يقو على ذلك أذعن للهبوط قسرا إن لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك أنه إن حمل كلام أبي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم أن الحق عند الأشاعرة هو أن الطفو إنما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب إنما هو بسبب حركات يخلقها

الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في أجزاء الماء على طريقة جري العادة وإنما لم يذكر في الكتاب لأنه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها أنه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه أن لا يصعد ولو يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا إذا لا سبب لطفو الخشبة إلا تشبث الهواء بها وإذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب أن ينفصل عما هو مستفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو أنه ربما كان التركيب أو الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف أي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه أي في الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام الام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه أن الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء إذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل إذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاؤه شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له وإخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته وقوة عصره إياه وهو مدفوع بأن الزق إذا كان أكبر كان أسرع صعودا وخروجا من الأصغر ولا شك أن ضغط الماء للأصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر أنه بمقتضى طبعه الذي هو في الأكبر أقوى وأشد اقتضاء للصعود ومنها أنه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما أي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده أي نشاهد التوليد في حركة اليد لحركة المفتاح فإنه مالم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة

من حركة اليد لا من الاعتماد و كما نشاهده في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصده الحجر إما طبعا أو قسرا فإن ذلك السكون لا يتحصل مالم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما أي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الأول أنه إذا أقيم عمود يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك وأدعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد إلى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود إلى تلك الجهة فإن الدعامة تمنعه عن ذلك ثم إذا أزيلت دعامته سقط إلى جهة الدعامة وإن لم يتحرك ذلك المعتمد إلى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد وإليه أشار بقوله وما هو أي سقوطه إلى تلك الجهة إلا للميل الذي أحدثه فيه الاعتماد عليه

الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر إذ مالم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد إليه لامتناع التداخل بين الأجسام والمتأخر لا يولد المتقدم وفيه نظر إذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وإما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة إذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين بتولدهما أي بتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد أخرى لمتمسكيهما فإن متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من

والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا أيضا لكن الآمدي تنزل إلى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد فذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فإن قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والأظفار وحينئذ كان إسناد حركة المفتاح إلى حركة اليد أولى من إسنادها إلى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والأظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبي هاشم لا أن نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة اليد لا تكون إلا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها أنه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر إلى فوق إذا عاد هاويا أي نازلا أن حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الحركة لا لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على أصله من أن الحركة إنما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا مرجح

أما الأول فلأنه إذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة إلا الحركة الأخيره

فإنها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب أن يذهب الحجر المقسور إلى غير النهاية بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخرى صاعدة بلا انقطاع
وأما الثاني فلأن الاعتماد الهابط الذي في الحجر إذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا أي في ابتداء الحركة وأيضا القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الأخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لأن الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة إلى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك إلى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الأحكام فقد تنتهي الحركة الصاعدة في الضعف إلى ما يوجب أي إلى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فإن الشيء لا يؤثر في مثله إلا إذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الأول أي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي أفاده القسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وحينئذ يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضا ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون إذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم فإنه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لأنه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند إليه السكون فلا سكون أصلا وقال الجبائي لا أستبعد أن يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بأن الاعتماد الصاعد غالب في أول الحال فيصعد الجسم إلى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم إلى تحت ولا بد بينهما من التعادل فإن المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل إلى حد التعادل والتساوي وعنده أي عند التعادل يكون

السكون إذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لأن الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لأحدهما على صاحبه وهو أي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لأن هذا الاستدلال مبني على أن الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وأن السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر أن الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله إذ بحث توليد الاعتماد لهما أي للحركة والسكون خلاف أصله فلا يمكن له الاستدلال به بل حقه أن يقول موافقا لأصله الحركة الأخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا أو لا ثم حركة نازلة فإن المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياها وبالجملة فالمسألة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضا فإن الأول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلا

المقصد الرابع

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك احترازا عن الفلك فهو عدم ملكة لها وقيل بل كيفية بها يطيع الجسم الغامز فهو ضدها

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينعمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وإنما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فإنه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لأنه وإن كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية أيضا قال الإمام الرازي إن الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك أن الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلاثة

الأول الحركة الحاصلة في سطحه

الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة

الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الأمرين وليس الأولان بلين لأنهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الإستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور

الأول عدم الانغماز وهو عدمي

الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات

الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضا صلابة لأن الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها

الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاإنفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس

الملامسة عند المتكلمين استواء بعض الأجزاء والخشونة عدمه وعند الحكماء كيفيتان قائمتان بالجسم وقيل بسطح الجسم

الملامسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بأن يكون بعض الأجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فإن قيام العرض بالعرض جائز عندهم

النوع الثاني المبصرات

وهي الألوان والأضواء وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما

واعلم أنه لا يمكن تعريفهما لظهورهما وما يقال من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه فتعريف بالأخفى ولنجعل مباحثهما قسمين

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق أن ترادف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة إلا أن الكلام فيها مختصر فأخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الألوان والأضواء فإنهما مبصرتان بالذات وأما ما عداهما من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء إلى غير ذلك فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الأطراف أعني النقطة والخط والسطح فقيل هي أيضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فإن قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فإنه إنما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق

بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والأول مرئيا بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن إذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
إحداهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات والأخرى متعلقة باللون كذلك كانت وإن هذه الأخرى مشروطة بالرؤية الأولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم وأخواتهما فإنه لا يتعلق بشيء منهماا رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعنيها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الأطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم أنه لا يمكن تعريفهما أي تعريف الضوء واللون لظهورهما فإن الإحساس بجزئياتهما قد أطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف وإنما اعتبر قيد الحيثية لأن الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا أولا أنه كمال ذاتي لا عرضي أو كيفية لا يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر ومن أن اللون بعكسه أي كيفية يتوقف إبصارها على إبصار شيء آخر هو الضوء فإن اللون مالم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالأخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة بروية الضوء أورد كلا منهما في قسم فقال ولنجعل مباحثهما في قسمين

القسم الأول في الألوان

وفيه مقاصد

المقصد الأول

قال بعض لا وجود للون وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء وفي الثلج وفي البلور والزجاج المسحوقين وفي موضع الشق من الزجاج الثخين والسواد يتخيل بضد ذلك ومنهم من قال الماء يوجب السواد لما يخرج الهواء فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد قيل السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ بخلاف البياض وقال ابن سينا في موضع من الشفاء لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وفي موضع آخر قد يحدث لوجوه

الأول أن بياض البيض يصير أبيض بعد سلقه ولم تحدث النار فيه هوائية لأنه بعد الطبخ أثقل

الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء وهو خل طبخ فيه المردار سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ثم يخلط بماء طبخ فيه القلي فيبيض ثم يجف فليس لأن شفافا تفرق ودخل في الهواء

الثالث الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية ومن الحمرة فالقتمة ومن الخضرة فالنيلية ولولا اختلاف ما تتركب عنها لاتحد الطريق

الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة فلو لم يكن إلا سواد وبياض وجب أن لا يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر

الخامس إن الطبخ يفعل في الجص والنورة ما لا يفعله السحق والتصويل وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة ويلزمه السفسطة

والحق منعه والقول بأن ذلك أحد أسباب حدوث البياض وليس ذلك أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها

ومن اعترف بوجودهما قال هما الأصل والبواقي تحصل بالتركيب فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة ومع ضوء كفيء الغمام والدخان الحمرة فالقتمة ومع غلبة الضوء الصفرة وإن خالطها سواد فالخضرة ومع بياض الزنجارية ومع قليل حمرة النيلية

وقال قوم الزصل خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وتحصل البواقي بالتركيب بالمشاهدة

والحق أن ذلك يحدث كيفيات في الحس وأما أن كل كيفية فهو من هذا القبيل فشيء لا سبيل إلى الجزم به

القسم الأول في الألوان قدمها على الأضواء مع كونها مشروطة بها إما في رؤيتها أو وجودها على ما سيأتي لأنها أكثر وجودا في الأجسام التي عندنا وفيه أي في القسم الأول مقاصد ثلاثة

الأول قال بعض من القدماء لا وجود للون أصلا بل كلها متخيلة وإنما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للأجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فإنه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر و كما

في الثلج فإنه أجزاء جمدية صغار سقافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل أن هناك بياضا و كما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فإنه يرى فيهما بياض مع أن أجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون و كما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فإنه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مرت هذه الأمثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد أي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني أن الماء إذا وصل إلى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس إشفافه كإشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء إلى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل أن هناك سوادا وأيضا فإن الثياب إذا ابتلت مالت إلى السواد فدل ذلك على أن الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فإنه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقي بخلاف البياض فإن الأبيض قابل للألوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا إذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الأجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الإكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبأن انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه وإلا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء أي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور و قال في موضع آخر أي في المقالة

الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة

الأول أن بياض البيض مع كونه شفافا يصير أبيض بعد سلقه وإغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لأنه بعد الطبخ أثقل مما كان قبله وما ذلك إلا لخروج الهوائية منه وأيضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا

الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه أهل الحيلة وهو خل طبخ فيه المراد سنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي أولا ثم طبخ المرادار سنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كأنه الدمعة فإنه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لأن شفافا تفرق ودخل فيه الهواء وإلا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف إلا بعده فدل ذلك على كثرة الأرضية حينئذ وفي المباحث المشرقية أنه إذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لأن شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لأن ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولا لأن تلك الأجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها إلى بعض فإن حدة ماء القلي أولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل أن يقول على هذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه

إذ المفروض أنه لا اعتماد على الحس وإلا لوجب الحكم بكون الثلج أبيض حقيقة
الثالث الاتجاه من البياض إلى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية أي يتوجه الجسم من البياض إلى الغبرة ثم منها إلى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كأنه يأخذ من أول الأمر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة أي يأخذ من البياض إلى الحمرة ثم إلى القتمة ثم إلى السواد ومن الخضرة فالنيلية أي يأخذ من البياض إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاف ما يتركب عنه الألوان المتوسطة فإن لم يكن إلا بياض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذي قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن في الأخذ من البياض إلى السواد إلا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف إلا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فإن ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولا بد أن يكون ذلك الشوب من مرئي وليس في الأشياء ما يظن أنه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما إلا الضوء فإذا جعل الضوء شيئا غيرهما أمكن أن تتركب الألوان وتتعدد الطرق فإنه إذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود الذي تخالطه النار كان حمرة إن كان السواد غالبا على الضوء أو صفرة إن كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم إن خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة إلى آخر ما سيأتي

تفصيله فقوله ولولا اختلاف ما تتركب هذه الألوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق إشارة إلى ما نقلناه عنه

الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة أي إذا انعكس الضوء من جسم ثقيل أسود إلى جسم آخر لم يصر المنعكس إليه أسود فلو لم يكن إلا سواد وبياض على الوجه الذي ذكر وجب أن يصير المنعكس إليه أحمر وأخضر لأن هذه الألوان حينئذ إنما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس إنما يكون من الأجزاء الشفافة دون السود فوجب أن لا ينعكس إلا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا

قال الإمام الرازي وفي هذين الوجهين أيضا نظر لجواز أن يوجد هناك أمور مختلفة لأجلها يحس بالكيفيات المختلفة وإن لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد

الخامس أن الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل أي الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهماا الهواء المضيء ورلا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الأبيضاض

قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الأشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبيض

قال المصنف وإذ قد تقرر ذلك فإنه قد اعترف أي ابن سينا بأن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة وهي زبد الماء وأخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الأمان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس في هذه الأمثلة أمر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأما أنه هل يكون بياض غير هذا فمما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به إلى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث

بطريق آخر فيظهر أن البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الأمثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان لكن الإمام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه أي منع أن لا بياض فيما ذكروه من الأمثلة والقول بأن ذلك أي اختلاط الهواء المضيء بالأجزاء الشفافة أحد أسباب حدوث البياض وإن لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به أبعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الألوان كلها إذ يلزم منه انتفاء الألوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فإذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى ألوان الأشياء التي فيها وإذا أعيد صارت ملونة بأمثالها لاستحالة إعادة المعدوم عندهم ولا شك أن هذا أبعد من حدوث البياض في الأجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجودهما أعني وجود السواد والبياض قال أي بعضهم هما الأصل والبواقي من الألوان تحصل بالتركيب منهما على أنحاء شتى فإنهما إذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة وإذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كفيء الغمام الذي أشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة إن غلب السواد على الضوء في الجملة وإن اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وإن خالطها أي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة إذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة وإذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية إن خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن خلط بها حمرة حصلت الإرجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الألوان وقال قوم

من المعترفين بالألوان الأصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة ألوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فإن الأجسام الملونة بالألوان الخمسة إذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فإنه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على أن سائر الألوان مركبة منها والحق أن ذلك أعني تركيب هذه الخمسة على أنحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي ألوان مختلفة كما ذكرتم وأما أن كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل أي مما تركب منها فشيء لا سبيل إلى الجزم به ولا بعدمه إذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضا أن يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب أن يتوقف فيه

المقصد الثاني

قال ابن سينا وكثير الضوء شرط وجود اللون فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء وأنه غير موجود في الظلمة بل الجسم مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإنا لا نراه فلذلك إما لعدمه أو لوجود العائق وهو الهواء المظلم والثاني باطل لأن الهواء غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج والهواء الذي بينهما لا يعوق عن رؤيته والمشهور وهو مختار الإمام الرازي أنه شرط لرؤيته فإن رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق عدم رؤيته في الظلمة وأما عدمه فلا والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج لعدم إحاطة الضوء به فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم إنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكل طبقة من الضوء

شرط لطبقة من اللون فإذا انتفت طبقات الزضواء انتفت طبقات الألوان وهذا يوجب أن هذه الألوان تنتفي في الظلمة ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك لها في مواضعها

قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون إنما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وأنه أي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ بل الجسم في الظلمة مستعد لأن يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فإنا لا نراه في الظلمة فذلك أي عدم رؤيتنا إياه إما لعدمه في نفسه أو لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم إذا لا عائق هناك سواه والثاني باطل لأن الهواء المظلم غير مانع من الإبصار فإن الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج إذا أوقد نارا وقع عليه ضوؤها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها أمرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الإمام الرازي أنه أي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فإن رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة وإما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار إنما لا يراه الخارج عنه لعدم إحاطة الضوء به أي بالجالس في الغار فإن شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن

الهيثم مستدلا على أن الضوء شرط لوجود اللون أنا نرى الألوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء أقوى كان اللون أشد كلما كان أضعف كان أضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الأولى فإذا انتفت طبقات الأضواء كلها انتفت أيضا طبقات الألوان بأسرها وهذا يوجب أن هذه الألوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الأضواء فينتفي اللون المطلق أيضا لأن العام لا يوجد إلا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد للون المطلق في ضمنها قال ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا فاعترف بأن ما ذكره محتاج إلى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل أن يقول المختلف بحسب مراتب الأضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جاء وخفاء بحسب شدة الأضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو للون باقيا على حالة واحدة وأنت تعرف أن مذهب أهل الحق أن الرؤية سواء كانت متعلقة بالألوان أو بغيرها أمر يخلقه الله في الحي على وفق مشيئته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى وإنما لا نتعرض لأمثاله للاعتماد على معرفتك بها في موضعها فعليك برعاية قواعد أهل الحق في جميع المباحث وإن لم نصرح بها

المقصد الثالث

الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار الخارج ولا عكس وما هو إلا لأنه ليس أمرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الإبصار ولو قيل كما أن شرط الروية ضوء يحيط بالمرئي فقد يكون العائق ظلمة تحيط به لم يكن بعيدا

فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضعيف وذلك كالهباء الذي يرى في البيت ولا يرى في الشمس

الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على أنه أمر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه إذا وقع في الخارج ضوء ولا عكس أي لا يرى الخارج الجالس وما هو أي ليس الحال المذكور من الجانبين إلا لأنه ليس الظلام أمرا حقيقيا بالهواء مانعا من الإبصار إذا لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما

قال المصنف ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به أي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وحينئذ تكون الظلمة أمرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا إذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة آخر إليه لم يكن حاله إلا هذه الظلمة التي نتخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس هناك أمر

محسوس ألا ترى أنا إذا غمضنا العين كان حالنا كما إذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئا فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة أمرا محسوسا
فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الأشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك إلا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لأن الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت إذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لأن بصر الإنسان حينئذ يصير مغلوبا بضوئها فلا يقوى على إحساس الهباء بخلاف ما إذا كان في البيت فإن بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة أن الأولى أن يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

القسم الثاني في الأضواء

وفيه مقاصد

المقصد الأول

زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله وجهان الأول إنها إما غير محسوسة والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فتكون الأكثر ضوءا أكثر استتارا والمشاهدة عكسه وفيه نظر فإن ذلك شأن الأجسام الملونة دون الشفافة فإن صفيحة البلور تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة الثاني لو كان جسما لكان حركته بالطبع فكانت إلى جهة فلم يقع من كل جهة والتالي باطل ومما يقوي ذلك أن النور إذا دخل من الكوة ثم سددناها فإنه لا يخرج ولا تعدم ذاته بل كيفيته وهو مرادنا وأيضا فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا في اللحظة وحركته لا تعقل فيها

احتج الخصم بأن الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه وكل متحرك جسم قلنا حركته وهو محض وذلك حدوثه في المقابل ولما كان من عال تخيل أنه ينحدر ولما كان

حدوثه تابعا للوضع من المضيء ظن أنه يتبعه في الحركة ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء
والمتوسط شرط في حدوثه ظن أن ثمة انتقالا ويرد عليهم الظل مع الاتفاق على أنه ليس جسما
فرع من المعترفين بأنه كيفية من قال هو مراتب ظهور اللون ويبطله أنه اعترف أن ثمة أمرا متجددا
فلا يكون نفس اللون ولأنه مشترك بين الألوان كلها وفيهما نظر إذ ربما يقول المتجدد لون يحدث
وأنه يجوز اشتراك الألوان في كونها ذات مراتب فالمعتمد أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء
يرى ضوءه دون لونه احتج بأنه يزول الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل ثم السراج ثم القمر ثم الشمس
وما هو إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة

قلنا هذا تمثيل غايته تجويز أن يكون ذلك أثر

القسم الثاني من قسمي المبصرات في الأضواء وفيه مقاصد أربعة

الأول زعم بعض الحكماء الأقدمين أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء
ويبطله وجهان

الأول إنها أي تلك الأجسام الصغار التي هي الضوء إما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ
محسوسا له والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الأكثر ضوءا أكثر استتارا
والمشاهد عكسه فإن ما هو أكثر ضوءا يكون أكثر ظهورا وفيه نظر فإن ذلك أعني ستر الجسم
المرئي ما تحته شأن الأجسام الملونة فإنها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون
الأجسام الشفافة التي ينفذ نور

البصر فيها ويتصل بما وراءها فإن صفحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة

وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الإحساس بما تحته لأن الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه ألا ترى أن تلك الصفيحة إذا غلظت جدا أوجبت لما تحتها سترا وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها

الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع إذ لا إرادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره أيضا فكانت حركته الطبيعية إلى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لأن الضوء يقع على الأجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز أن يكون الضوء أجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك أي عدم كون الضوء جسما أن النور إذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة فإنه أي ذلك الجسم الذي فرض أنه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر ولا تعدم ذاته وإلا لزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقى أيضا على حاله الذي كان عليه بل تعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فإن تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالها هي الضوء وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وأيضا فالشمس إذا طلعت من الأفق استنارت الدنيا أي وجه الأرض وما يتصل به في اللحظة وحركته أي حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع إلى وجه

الأرض لا تعقل فيها أي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الأفلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لأن الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بأن الضوء متحرك لأنه منحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه أي يتبع الضوء المضيء في الحركة أي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه إذا كان صقيلا إلى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة أصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل إلى المقابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلا تخيل أنه ينحدر من العالي إلى السافل وهو باطل إذ لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فالصواب إذن أنه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء أي لوضعه منه ومحاذاته إياه فإذا زالت تلك المحاذاة إلى قابل آخر زال الضوء عن الأول وحدث في ذلك الآخر ظن أنه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه أي حدوث في الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس إليه الضوء ظن أن ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء إلى المنعكس إليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد أيضا عليهم الظل نقضا على أصل

دليلهم فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على أنه ليس جسما فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضا

فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بأنه أي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول يحسب أن هناك بريقا ولمعانا وليس الأمر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا أتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فإن أورد عليهما أنا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا إن ذلك بسبب أن أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال إن ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الأبصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن إدراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله أنه أي القائل به اعترف أن ثمة أمرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد

نفس اللون لكونه أمرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا ولأنه أعني الضوء مشترك بين الألوان كلها فإن السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك أنها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما أي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر إذ ربما يقول ذلك القائل الأمر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث إذ يلزمه حينئذ تجدد الألوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود أو مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم

قال الإمام الرازي هؤلاء الذي قالوا الضوء ظهور للون أن جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لأنه سبب له فذلك نزاع لفظي وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وإن جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وأنه عطف على إذ ربما أي ولأنه يجوز اشتراك الأمور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك الألوان المختلفة الحقائق في كونها ذات مراتب أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا إذ المراد أن الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائدا عليه وإذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل أن البلور في الظلمة إذا وقع عليه ضوء يرى ضوؤه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدونه فإن السواد وغيره

من الألوان قد لا يكون مضيئا وأيضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لأن الضوء لا يقابله إلا الظلمة

احتج القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر إذا ترقى من الأدنى إلى الأعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بأنه يزول الضوء الأضعف بالأقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فإنه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج ثم السراج فإنه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر ثم القمر فإنه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فإنها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو أي ليس زوال الأضعف بالأقوى إلا لأن الحس لا يدرك الأضعف عند الأقوى ولا زوال ثمة بحسب نفس الأمر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن أن ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم إذا تقوى بنور السراج ونظر إلى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن أضواء هذه الأشياء ليست إلا ظهور ألوانها عند الحس كما أن زوالها ليس إلا خفاء ألوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل أي إيراد مثال غايته تجويز أن يكون لذلك الذي ذكرتموه أثر في اختلاف أحوال الإدراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره إذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الأضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الأقوى فيجوز أن يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه إلا أنه لا يرى في ضوء السراج

المقصد الثاني

المتن

في مراتبه القائم بالمضيء لذاته هو الضوء كما في الشمس وبالمضيء لغيره نوركما في القمر ووجه الأرض قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل وله مراتب كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع وكما نراه يختلف بصغر الكوة وكبرها وينقسم إلى غير النهاية انقسام الكوة في الصغر والكبر ولا يزال يضعف حتى ينعدم وهو الظلمة

الشرح

في مراتبه أي مراتب الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد إطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فإنها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء لغيره نور إذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الأرض المستضيء بضوء الشمس فإذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل

على وجه الأرض حال الأسفار وعقيب الغروب فإنه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء إما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير إما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الأرض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء إلى أول وثان فالضوء الأول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الأول والثاني وله أي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فإن الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفادا من الأمور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لأن الأول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الأول فاختلفت أحوال هذه الأظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما نراه أي كالظل الذي نراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة أي الثقبة النافذة وكبرها فإنها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوى وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف إلى غير النهاية أي إلى أمور غير منحصرة في عدد يمكن إحصاؤه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا

المقصد الثالث

المتن

هل يتكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اللون فكل شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع ويبطله أنا نرى في الصبح الأفق مضيئا وما هو إلا لهواءتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به والكلام في الهواء الصرف

احتج المانع بأنه لو تكيف لأحس به كما يحس بالجدار المتكيف به

وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطا في الإحساس به والهواء إما غير ملون وإما له لون ضعيف

الشرح

المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء أو لا وإنما أورده ههنا لأن ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه أي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء أيضا لدار أجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله أي يبطل قول المانع أنا نرى في الصبح الأفق مضيئا وما هو إلا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بأن ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به أي بالهواء والكلام ف الهواء الصرف الخالي عن الأجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الإمام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء

الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوؤه أقوى لكن الأمر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضا هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لأن الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الإحساس بها احتج المانع بأنه لو تكيف الهواء به لأحس به أي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به أصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطا في الإحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهوء إما غير ملون بالكلية وإما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والأحجار المشقة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء أن جعل قبوله له مشروطا باللون

المقصر الرابع

المتن

إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق على الأجسام فكأنه شيء يفيض منها ويكاد ويستر لونها وهو له إما لذاته ويسمى شعاعا وإما من غيره ويسمى بريقا ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء

الشرح

المقصد الرابع إن ثمة شيئا غير الضوء يترقرق أي يتلألأ ويلمع على بعض الأجسام المستنيرة كأنه شيء يفيض منها أي من تلك الأجسام ويكاد يستر لونها وهو أعني ذلك الشيء المترقرق له أي للجسم

إما لذاته ويسمى حينئذ شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي وإما من غيره ويسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق إلى الشعاع نسبة النور إلى الضوء في أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره انتهى المجلد لأول من كتاب المواقف ويليه المجلد الثاني وأوله النوع الثالث المسموعات من الموقف الثالث المرصد الثالث

إياد محرم لنا يوسف الخواص كتاب المواقف القاضي الإمام عضد الدين عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي الجزء الثاني

النوع الثالث المسموعات

وهي الأصوات والحروف ومباحثه قسمان

القسم الأول في الصوت وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه فقيل هو التموج وقيل هو القرع أو القلع والحق أن ماهيته بديهية وسببه القريب تموج الهواء وليس تموجه حركة بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج المذكور قلع عنيف أو قرع عنيف إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم إلى الجنبتين وينقاد له ما يجاوره إلى أن تنتهي كالحجر المرمي في الماء

الشرح

النوع الثالث من المحسوسات المسموعات وهي الأصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للأصوات ومباحثه أي مباحث النوع الثالث قسمان

القسم الأول في الصوت قدمه على الحروف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد

الأول أن الصوت وإن كان بديهي التصور كسائر المحسوسات إلا أنه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب أو البعيد فقيل الصوت هو التموج أي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع أو القلع مع أن هذين سببان له بعيدان

والحق كما أشرنا إليه أن ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فإن التموج محسوس باللمس ألا يرى أن الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد أن يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات الأبواق والصوت ليس ملموسا في نفسه وأيضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وأيضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الأصوات بمبصر أصلا وسببه أي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض إذا ألقي حجر في وسطه وإنما جعل التموج سببا قريبا له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت وإذا انتفى

انتفى فإنا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فإنه إذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ
قال الإمام الرازي وأنت خبير بأن الدوران لا يفيد إلا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتمام إما وجودا فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك وإما عدما فلأن ما ذكرتم إنما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا أيضا وقد يقال إن استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الأذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الفتوي الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف أي تفريق شديد أو قرع عنيف أي إمساك شديد وإنما كانا سببين للتموج إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع أو المقروع إلى الجنبتين بعنف وينقاد له أي لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الأهوية وتتموج إلى أن تنتهي إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر أن كل واحد من القرع والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء التموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الأرض إذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء وإذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وإنما اعتبر العنف في القرع والقلع لأنك لو قرعت جسما

كالصوف مثلا قرعا لينا أو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وإنما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول إلى السامعة سببا للإحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لأنه زماني ورد ذلك بأن التموج إن كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وإن كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه إذا لم يكن السبب علة تامة أو جزءا أخيرا منها إذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجودا في الآن

المقصد الثاني

المتن

الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها إلى الصماخ لا لتعلق حاسة السمع به كالمرئي لوجوه

الأول أن من وضع فمه في طرف أنبوبة وطرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيه سمعه دون غيره وما هو إلا لحصرها الهواء الحامل للصوت ومنعها إياه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير

الثاني أنه يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة

الثالث أنه يتأخر عن سببه تأخرا زمانيا فإنا نشاهد ضرب الفأس من

بعيد ونسمع صوته بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة احتج بأنا نسمع الصوت من وراء جدار ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل

قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته ولا يبعد أن ينفذ في المنافذ متكيفا بها وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز

الشرح

المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء إلى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به أي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فإنه يرى مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصماخ لا بمعنى أن هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضا وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وإنما قلنا إن الإحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له إلى حاسة السامع لوجوه

الأول أن من وضع فمه في طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ إنسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون غيره من الحاضرين وإن كانوا أقرب إلى المتكلم من ذلك الإنسان وما هو إلا لحصرها أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره إلا لحصر الأنبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها إياه من الانتشار والوصول إلى صماخ الغير فلا يصل إلا إلى صماخ ذلك الإنسان فلا يسمعه إلا هو

الثاني أنه أعني الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح إليها يسمع صوته وإن كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وإن تساويا في مسافة البعد وما ذلك إلا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه إلى الجانب الذي هبت إليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله إلى قوة السمع

الثالث أنه أي سماع الصوت يتأخر عن سببه أعني سبب الصوت تأخرا زمانيا فإنا نشاهد ضرب الفأس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل إلى صماخنا واعترض عليه الإمام الرازي بأن الوجوه الثلاثة راجعة إلى الدوران إذ محصولها أنه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد إلا ظنا وقد سبق أن مثلها يحتاج إلى حدس ليفيد جزما

احتج هو على صيغة المبنى للمفعول أي احتج المخالف على أن الإحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله إلى الحاسة بأنا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وإن فرض كونه محيطا بجميع الجوانب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له إلى السامع فإن الهواء ما لم يتشكل بشمل محسوس لم يتكيف بالكيفية

المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها إلى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلا قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته أي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد أن ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص وإطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال إن الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الإحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها إلا في آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا إياه قبل وصول الهواء الحامل لها إلينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه أيضا بأن حامل حروف الكلمة الواحدة إما هواء واحد أو متعدد فعلى الأول يجب أن لا يسمعها إلا سامع واحد وعلى الثاني يجب أن يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل إلى السامع الواحد جاز أن يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل إليه جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا

المقصد الثالث

المتن

الصوت موجود في الخارج لا أنه إنما يحصل في الصماخ وإلا لم ندرك جهته كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه لا في المسافة

لم يتميز جهته ولذلك نميز بين القريب والبعيد لا يقال إنما دركها للتوجه منها ولأن أثر القريب أقوى لأنا نجيب

عن الأول أن من سد إحدى أذنيه وسمع بالأخرى عرف الجهة

وعن الثاني أنه يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب

الشرح

المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج أي في خارج الصماخ لا أنه إنما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من القرع أو القلع إذا وصل إلى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ وإلا أي وإن لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته أصلا لأنه لما لم يوجد إلا في داخله لم ندركه إلا في تلك الحالة التي لا أثر للجهة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أي جهة وصل إلينا كما أن اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه ويصل ذلك الشيء إليها لا في مسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته أي جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر أنه من أي جهة أتانا لكنا ندرك في بعض الأوقات جهات الأصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول إلى السامعة وأن يكون مدركا هناك أيضا لنميز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينافي ما تقدم من أن الإحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له إلينا بل يجوز أن يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا إلينا إذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك أي ولأن الصوت موجود في خارج الصماخ تميز بين الصوت القريب و الصوت البعيد إذ لولا أن الأصوات موجودة في خارج الأصمخة ومدركة حيث هي من الأمكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لابتنائه على إدراك الصوت في مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الإحساس بالوصول

لكن قال صاحب المعتبر أنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج لتجويف
الصماخ ولذلك يصل من الأبعد في زمان أطول لكن بمجرد إدراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك إنما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع
ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا
هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد إدراك الجهة ثم إنا بعد ذلك نتتبعه
بتأملنا فيتأوى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي
منه شيء متأد أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة أمواجه وضعفها وإن لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على
المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل إلينا من
أعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي أقرب إلينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد
أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فإنا إذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدها وبعد الآخر
قال الإمام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع
يتتبع من الذي وصل إليه إلى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة
فإنها غير مدركة بالسمع أصلا وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك
الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة
بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا

لإدراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فإن الصوت إذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وإن لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة إذا أدركت من جسم علم أنها فيه وإن لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم لا يقال إنما ندركها للتوجه منها أي إنما ندرك جهة الصوت لأن الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لأن الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الأول و نميز بين القريب والبعيد لأن أثر القريب أقوى من أثر البعيد فإن القرع مثلا إذا كان قريبا كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لأن الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني لأنا نجيب عن الأول أن من سد أي بأن من سد إحدى أذنيه التي تكون في جانب المصوت وسمع الصوت بالأخرى عرف الجهة وعلم أن الصوت إنما وصل إليه من جانب الأذن المسدودة ولا شك أن التموج لا يصل إلى غير المسدودة إلا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا إلى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون إدراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها و نجيب عن الثاني أنه أي بأن السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من أن القريب هو الأقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب أن نتردد ونجوز أن يكون أحدهما قريبا والآخر بعيدا أو يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في أنفسهما قوة وضعفا وليس الأمر كذلك

المقصد الرابع

المتن

الهواء إذا صادم أملس كجبل أو جدار ورجع بهيئته كالكرة المرمية إلى الحائط رجع الهواء القهقري فيحدث صوت شبيه بالأول وهو الصدى

فرعان الأول الظاهر أن الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الأول

الثاني قد ظن بعض أن لكل صوت صدى لكن قد لا يحس إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا نميز بينهما وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون كالكرة ترمى إلى شيء لين فيكون رجوعه ضعيفا ولذلك كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات

المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت إذا صادم جسما أملس كجبل أو جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لأن ذلك الجسم يقاومه ويصرفه إلى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية إلى الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه إلى خلف رجع جواب إذا أي رجع ذلك الهواء القهقري فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالأول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الأول على تفاوت بحسب قرب المقاومة وبعده

فرعان على القول بوجود الصدى

الأول الظاهر أن الصدى أي سبب الصدى تموج هواء جديد لا

رجوع الهواء الأول وذلك لأن الهواء إذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده إلى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الأول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الأول وكما أن التموج الأول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الأول وقد يظن أن الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الأول بعينه فيحمل ذلك الصوت الأول إلى السامع ألا ترى أن الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وإن كان محتملا إلا أن الأول هو الظاهر

الفرع الثاني قد ظن بعض أن لكل صوت صدى قال الإمام الرازي الأشبه ذلك لأنه إذا تموج هواء عن مكان لا بد أن يتموج إلى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بأن هذا إنما يتم إذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر إلى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لا من رجوع الهواء

الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس به أي الصدى إما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على إدراك تباينهما فلا نميز بينهما أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الأمثال فيحس بهما على أنهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا وإما لأن العاكس لا يكون صلبا أملس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمي إلى شيء لين فلا يكون نبوها عنه إلا مع ضعف فيكون رجوعه أي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك إلا صدى ضعيف خفي يتعذر الإحساس به هذا إذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس وأما إذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الإمام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى إما لقرب الزمانين كما مر وإما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك أي ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء أضعف منه في المسقفات إذ ليس السبب في هذا إلا أن الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء إذ ينتشر هناك الصدى أو لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

عرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
وقوله تعرض للصوت أراد ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية
ومثله في الحدة والثقل ليخرج الحدة والثقل وتميزا في المسموع ليخرج الغنة والبحوحة ونحوهما
إذ قد تختلف والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك
القسم الثاني في الحرف وفيه مقاصد أربعة
المقصد الأول عرفه أي الحرف ابن سينا بأنه كيفية أي هيئة وصفه تعرض للصوت بها أي بتلك
الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه و أما

الكشف عن مفهومه فهو أن نقول قوله تعرض للصوت أراد به ما يتناول عروضها له في طرفه الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا إشارة إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فإنها لا توجد إلا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لأن العارض يجب أن يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني

قال ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الإشكال وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة أي الزيرية والثقل أي اليمبة فإنهما وإن كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة إلا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه و قوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تظهر من تسريب الهواء بعضا إلى جانب الأنف وبعضا إلى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فإن الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فإن هذه الأمور ليست مسموعة أيضا أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات المحضة أو المأخوذة مع إضافة ولا شيء منهما بمسموع وإن كان يتضمن ههنا المسموع فإن الطول إنما يحصل

من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع وإما كون الصوت طيبا أي ملائما للطبع أو غير طيب فأمر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان إذ قد تختلف هذه الأمور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لأن هذه الأمور وإن كانت عارضة للصوت المسموع إلا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فإن اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وأن الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من أن الإحساس بالجزئيات أقوى في إفادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالأقوال الشارحة إذ لا يمكن لنا أن نعرفها إلا بإضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

المقصد الثاني

الحروف تنقسم من وجوه

الأول إما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وأما صامته وهي ما سواها

الثاني إما زمانية صرفة كالفاء والقاف وإما آنية صرفة كالتاء والطاء وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مرارا فيظن أنها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء

الثالث أنها إما متماثلة كالباءين الساكنين أو متخالفة بالذات كالباء والميم أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة

المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه

الأول إن الحروف إما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الألف والواو والياء إذا كانت ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فإن الضم مجانس للواو والفتح للألف والكسر للياء وإما صامته وهي ما سواها أي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فإنها لا تكون إلا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالألف لا يكون إلا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة وإطلاق اسم الألف على الهمزة بالاشتراك اللفظي وأما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بأن يكون متحركا أو ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه

الوجه الثاني إن الحروف إما زمانية صرفة كالحروف المصوتة كالفاء والقاف والسين والشين فإن المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرهما مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فإن الغالب على الظن أنها زمانية أيضا وإما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلا فإنها لا توجد إلا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بنت وقرط وولد أو في أوله كما تراب وطرب ودول أو في آن يتوسطها كما إذا وقعت هذه الصوامت في

أوساط الكلمات فهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة إلى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف أولى من تسمية غيرها لأنها أطراف الصوت والحروف هو الطرف وإما آنية تشبه الزمانية وهي أن تتوارد أفراد آنية مرارا فيظن أنها فرد واحد زماني كالراء والخاء فإن الغالب على الظن أن الراء التي في آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آني الوجود إلا أن الحس لا يشعر بامتياز أزمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء

الثالث أنها أي الحروف إما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين الساكنين أو المتحركين بنوع واحد من الحركة أو متخالفة إما بالذات والحقيقة كالباء والميم فإنهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أو متحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فإنهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون

المقصد الثالث

المتن

هل يمكن الابتداء بالساكنة قد منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون لأن ذلك ربما يختص بلغة كالعربية ويجوز في أخرى فإنا نرى في المخارج اختلافا كثيرا

الشرح

المقصد الثالث في أنه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف إما متحرك أو ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لأنهما بالمعنى المشهور من خواص الأجسام بل نعني بكونه متحركا أن يكون

الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاث وبكونه ساكنا أن يكون بحيث لا يمكن أن يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات إذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في أن الساكن إذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به إنما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه أي إمكان الابتداء به قوم للتجربة أي زعموا أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فإن كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لا يمكنه أن يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لأن ذلك أي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فإنه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لأنه ممتنع في نفسه بل لأن لغتهم موضوعة على غاية من الإحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع إمكانه بلا شبهة ويجوز أي الابتداء بالساكن في لغة أخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فإنا نرى في الخارج اختلافا كثيرا ألا ترى أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر إلا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة

إنما نشأ من ذواتها فإنها مدات حاصلة من إشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الألفاظ لذلك لا لكونها ساكنة

المقصد الرابع

المتن

هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم قبله مصوت فجائز اتفاقا وأما الصامتان فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط بل ساكنين قبلهما مصوت كما يقال في الفارسية كارد ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلسة

الشرح

المقصد الرابع في أنه هل يمكن الجمع بين الساكنين إما صامت مدغم في مثله قبل مصوت نحو ولا الضالين فجائز جمعهما اتفاقا وأما الصامتان أو صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه أي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الأوسط كزيد وعمرو بل جوزوا أيضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمة أي فيما ذكرنا من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر وأما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه

قال الإمام الرازي الحركات أبعاض المصوتات أما أولا فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات إلا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم تكن أبعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها

فإن الركة إذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت إلا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم إن أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الألف ثم الياء ثم الواو وأثقلها الضمة المحتاجة إلى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة إلى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة

قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين

الأول إن الصامت البسيط حقيقة وحس آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل

الثاني إن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لأن السابق غني عن المسبوق المحتاج إليه والتالي باطل لأنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا أنه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف

واعترض عليه بأنه ليس يلزم من إبطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على أن نقول جاز أن يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز وإلا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج إلى ذلك المتقدم وهو محال

النوع الرابع المذوقات وهي الطعوم

وفيها مقصدان

المقصد الأول

أصولها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة لأن الفاعل إما حار أو بارد أو معتدل والقابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل فالحار يفعل كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التفريق ففي الكثيف في الغاية وهي المرارة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما وفي اللطيف دونه وهي الحرافة إذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا وفي المعتدل ملوحة وهي بينهما ولذلك تميل إلى المرارة مدة وإلى الحرافة أخرى وتحقيقه أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة والبارد يفعل كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف ففي الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف وفي اللطيف حموضة لأنه يكثف ببرده ويغوص بلطافته فيكون عدم ملاءمته بين بين ولذلك فإن التمر العفص كلما ازداد مائية ازداد حموضة وفي المعتدل قبضا وهو دون العفوصة إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره والقابض يقبض ظاهره فقط والمعتدل يفعل فعلا ملائما وهو في الكثيف الحلاوة لشدة المقاومة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة فيحس بكيفية ضعيفة ملائمة وفي المعتدل التفاهة لعدم التأثير لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به إحساس ويقال التفاهة لعدم الطعم وتسمى حقيقية ولكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة العذبة التي هي آلة للإدراك بالقوة الذائقة كالصفر فإذا احتيل في تحليله أحس منه كما يزنجر وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية

الشرح

النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وإنما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على أن أهم الإحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وأيضا إدراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضا إلى ما يؤدي الطعم إليها وهو الرطوبة اللعابية وأيضا قد يتركب من اللمس والذوق إحساس واحد وذلك بأن يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فإنه إذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضا فلا يتميز أحدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها أي وفي الطعوم مقصدان

الأول أصولها أي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة وذلك لأن الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما وإلى هذا أشار بقوله لأن الفاعل إما حار أو بارد أو معتدل والقابل إما لطيف أو كثيف أو معتدل وإذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها أيضا واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة

فجاز أن تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف إن اقتضى الاختلاف النوعي فأنواع الطعوم غير منحصرة وإن لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا إذ لا اختلاف بينهما إلا بالشدة والضعف فإن القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا إمارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل إلا ن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الأمر الحار كما يتبادر من العبارة فإن الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في أفاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للأجسام التي ندركها إذ من شأنه التفريق لما عرفت من أن الحرارة تحدث تفريقا ولا شك أن التفريق حالة غير ملائمة للأجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار إليه بقوله ففي الكثيف أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فإنها أبغض الطعوم وأبعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الأجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني أن القابل إذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتتفرق تفريقا عظيما لأن الحرارة المجتمعة أشد تأثيرا فيكون أثرها

أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة أيضا إلا أنها تكون في عدم الملائمة و يفعل الحار دونه أي دون ما ذكر أو لا وهي أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف الحرافة إذ تتفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا يعني أن القابل إذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملائمة و يفعل الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بينهما أي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لأن مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيها متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المعتدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة وأقوى فيه من الحرافة ولذلك أي ولأن الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة إلى المرارة مرة وإلى الحرافة أخرى أي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم أنه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف وتحقيقه أي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما أنه إذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإن الأجزاء الأرضية إذا كثرت أمرت ومن هذا السبب تتولد الأملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بأن يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا أو يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة إذ من شأنه التكثيف الذي لا يلائم الأجسام أيضا لكن عدم ملاءمته أقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات

الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم إن هذه الكيفيات أيضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف وإليه الإشارة بقوله ففي الكثيف أي فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لأنه يتضاعف التكثيف يعني أن التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لأن اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفا أقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها أقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير أيضا وهي الحموضة وإلى ما ذكرنا أشار بقوله لأنه أي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويغوص فيه بلطافته أي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره فيكون عدم ملاءمته أي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك أن الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا إليه ولذلك أي ولأن الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف كان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا بإسخان الشمس المنضج ازداد حموضة و يفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لأن تكثيف البرودة في المعتدل أقل من تكثيفها في الكثيف وأكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر وأما كونه في ذلك دون العفوصة فإليه أشار بقوله إذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفره شديدة

والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لأنه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف أيضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو أي ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة أعني الحلاوة التي هي أشد الطعوم ملاءمة للأمزجة المعتدلة وألذها وأشهاها عند القوى الذائقة و هو في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة و هو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لأن القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها في القابل المعتدل أقل من تأثيرها في الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة لا أن هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التأثير أي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته أي طعمه فلا يحصل به أي بذلك الطعم إحساس بخلاف الدسومة فإنها وإن كانت ضعيفة إلا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وإن لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر أن التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة إلا أنها غير محسوسة إحساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الأجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال أيضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه أي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة أي

الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للإدراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فإذا احتيل في تحليله أحس منه بطعم قوي حاد كما يزنجر أي يجعل الصفر زنجارا وأجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقة وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم

قال إنما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الإمام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فإنها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل أيضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فإن الفواكه التي تحلو تكون أولا عفصة شديدة البرد فإذا اعتدلت قليلا قليلا بإسخان الشمس مالت إلى القبض ثم إلى الحموضة ثم تنتقل إلى الحلاوة والحامض وإن كان أقل بردا من

العفص لكنه في الأغلب أكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف أقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته

واعترضوا بأن الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الأدهان كذلك

وأجابوا بأن غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم إما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم وإما لعارض أورثه ذلك وتفصيله إلى الكتب الطبية

المقصد الثاني

المتن

هذه هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها إما بحسب التركيب وإما بحسب تركب الأسباب وقد يفعل بعض بالعرض فيظن نقضا كما أن الأفيون مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فربما كان ذلك لأنه بحرارته

يبسط الروح حتى يخلو مركزها فيحصل بالعرض منه تبريد فمن المركبة ما له اسم نحو البشاعة من مرارة وقبض كما في الحضض والزعوقة من ملوحة ومرارة كما في السبخة وربما ينضم إليها كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد كاجتماع تفريق وحرافة فيظن حرارة أو تكثيف وتجفيف فيظن عفوصة

الشرح

المقصد الثاني هذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك إما بحسب التركيب في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فإنها إذا ركبت أحس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط وإما بحسب تركب الأسباب المقتضية للطعوم المتعددة فإنه إذا اجتمع أسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك أن في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما أن الأفيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل أنه بارد فينتقض به ما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لأنه أي الأفيون بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلله أيضا إذ من شأن الحرارة إحداث الميل المصعد والتحليل وإذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى يخلو مركزها أي مركز الروح فإنه يجوز تأنيثه فيحصل بالعرض منه أي من الأفيون تبريد فإنه لما أزال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها إلى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للأفيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر أزال عنه الأفيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض أصلا ولتكن هذه القاعدة

على ذكر منك فإنها تنفعك في مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الأولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به و نحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر

قال الإمام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخييلية يشبه أن يقال إن هذه الطعوم إنما تكثرت بسبب أنها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسي أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعما من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق وإسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير إسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد أجمل المصنف هذا المعنى في قوله وربما ينضم إليها أي إلى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة أو كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من

الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة وإذا كان هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فماذا يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة إلا أنه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع

النوع الخامس في المشمومات

ولا اسم لها إلا من وجوه

المتن

الأول الملائم طيب والمنافر منتن

الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو حامضة

الثالث بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح

الشرح

النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا إلا من وجوه ثلاثة

الأول باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن

الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو رائحة حامضة

الثالث بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرهما

الفصل الثاني في الكيفيات النفسانية

المتن

فإن كانت راسخة سميت ملكة وإلا سميت حالا والاختلاف بينهما بعارض فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج وهي أيضا أنواع

النوع الأول الحياة

وفيها مقاصد

المقصد الأول

الحياة قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها سائر القوى

قال ابن سينا إنها غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية ويدل عليه أنها توجد للمفلوج إذ هي الحافظة للأجزاء عن التفريق والبلى وليس له قوة الحس والحركة وتوجد في الذابل مع عدم قوة التغذية وفي النبات قوة التغذية مع عدم الحياة

والجواب أنا لا نسلم أن القوة مفقودة في المفلوج والذابل لجواز أن يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع ولا نسلم أن ما هو قوة التغذية في الحي موجودة في النبات لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها في الحي إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره
الشرح
الفصل الثاني من الفصول الأربعة التي هي في أقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس من الأجسام العنصرية فقيل المراد الأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الأعراض
وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضا فإن الصحة وما يقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما فإن كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها سميت ملكة وإلا أي وإن لم تكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فإن الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا وإذا ثبتت زمانا واستحكمت

صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا

قالوا وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد إذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي أي الكيفيات النفسانية أيضا كالكيفيات المحسوسة أنواع خمسة كثيرة المباحث فذكر أولا الحياة ثم العلم ثم الإرادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما

النوع الأول في الحياة قدمها على سائر الأنواع لأنها أصل لها ومستتبعة إياها وفيها أي في الحياة مقاصد ثلاثة

الأول في تعريفها الحياة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك أن كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى إذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي ويفيض منها أي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف في الأغذية وتلخيصه أنه إذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى

أعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوة المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الإرادية وقوة التغذية بعينها لا أنها قوى أخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم أنها أي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه أي على التغاير المذكور أنها أي الحياة توجد للمفلوج من الأعضاء إذ هي الحافظة في الحيوان للأجزاء العنصرية المتداعية إلى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى ألا ترى أن العضو الميت تتسارع إليه هذه الأمور وليس له أي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فإنه أيضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر أن الحياة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة وأما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الأغذية فيدل عليها قوله وتوجد أي الحياة في العضو الذابل فإنه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وأيضا في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين أن أجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الأطباء وللإنسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها إلى ما يختص به من الآثار المطلوبة منه

والجواب عما ذكره ابن سينا أنا لا نسلم أن القوة أي أن قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج و أن قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز أن يكون الفعل أي الإحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها أي عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل أن المفقود في العضو المفلوج هو الفعل أعني الإحساس والحركة الإرادية وذلك لا يدل على أن القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز أن يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقودة في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم أيضا أن ما هو قوة التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها أي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة إذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل أو غيره

المقصد الثاني

المتن

الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم له صورة مخصوصة وكيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره وكذا عند المعتزلة وهي مبلغ من الأجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها ونحن لا نشترطها بل يجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي لا تتجزأ والذي يبطل مذهبهم أنه إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام الواحد بالكثير وأنه محال وإما أن يقوم بكل جزء حياة على حدة وحينئذ فإما أن يكون كل واحد مشروطا بالآخر ويلزم الدور أو يكون

أحدهما مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح أو لا يكون شيء منهما مشروطا بالآخر وهو المطلوب

والجواب أنك قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية فإنه إن أريد في نفس الأمر منع أو عندنا لم يفد

الشرح

المقصد الثاني في شرط الحياة الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها أي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجي خاص وغيره فإنهم زعموا أنه لا بد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الأربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الأخلاط الحامل لقوة الحياة إلى أعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم إن بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فإذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الأسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحياة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هي مبلغ من الأجزاء أي الجواهر الفردة يقوم بها أي بتلك الأجزاء تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها أي بدون تلك الأجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لا يمكن تركب بدون الحيوان مما هو أقل من تلك الأجزاء وذلك لأنهم لا يجوزون

قيام الحياة بجوهر واحد ونحن معاشر الأشاعرة لا نشترطها أي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة بل نجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الأجزاء التي تتجزأ بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم أي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة أنه أي الشأن على تقدير الاشتراط إما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وأنه محال كما مر وإما أن يقوم بكل جزء منهما حياة على حدة وحينئذ فإما أن يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحياة به مشروطا بالآخر ويلزم الدور لأن قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس أو يكون أحدهما في قيام الحياة به مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لأن الجزئين أعني الجوهرين متفقان في الحقيقية وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من أحد الجانبين تحكم بحت أو لا يكون شيء منهما في قيام الحياة به مشروطا بالآخر وهو المطلوب أعني اشتراط الحياة بالبنية

والجواب عن هذا الاستدلال أنك إن أردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا أنها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وإن أردت به ما يتناول هذا القسم أيضا فاستحالته ممنوعة فإن العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه إن كان حلوله فيه سريانيا وإلا فلا وأيضا قد عرفت مرارا أن دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط

بانضمام الجزء الآخر إليه لا بقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلا ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الأولوية فإنه يقال ههنا أيضا إن أريد أنه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الأمر منع إذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ إما من أحد الجزئين أو من إحدى الحياتين أو من خارج ولا نعلمه أو لا رجحان عندنا لم يفد لأن عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه

فإن قيل إذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب

قلنا قيام الحياة بأحد الجزئين وإن كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الأول إليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا

المقصد الثالث

المتن

الموت عدم الحياة من شأنه أن يكون حيا وقيل كيفة وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة

والخلق لا يتصور إلا فيما له وجود

والجواب أن الخلق تقدير

الشرح

المقصد الثالث فيما يقابل الحياة الموت عدم الحياة عما من

شأنه أن يكون حيا والأظهر أن يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لكونه بمعنى الإيجاد لا يتصور إلا فيما له وجود والجواب أن الخلق ههنا معناه التقدير دون الإيجاد وتقدير الأمور العدمية جائز كتقدير الوجودات

النوع الثاني العلم

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

العلم لا بد فيه من إضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل وقيل هو صفة ذات تعلق فثمة أمران العلم والعالمية وأثبت القاضي معهما تعلقا فإما للعلم فقط أو للعالمية فقط فههنا ثلاثة أمور وإما لهما معا فههنا أربعة أمور وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم الصرف والتعلق إنما يتصور بين شيئين فإذا لا حقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن وهو العلم والمعلوم ثم قد يطابقه أمر في الخارج وقد لا يطابقه وبهذا الاعتبار تلحقه الأحكام الخارجية وإما من حيث هو موجود فلا حكم عليه إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية قال المتكلمون هو باطل لوجهين

الأول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول فمن عقل السواد والبياض يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض وأيضا يجتمع الضدان

الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة

وجواب الأول أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض لا ماهيتهما إذ قد علمت أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية وأنها مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم كما تنبهت له من قبل

والثاني أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء لا ماهيتهما وهذا غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية تطلق على الأمر المعقول وعلى ما يطابقه فظنا أمرا واحدا وربما جعلوه أمرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة

النوع الثاني

الشرح

من الأنواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ست عشر

المقصد الأول العلم لا بد فيه من إضافة أي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو أي ما ذكرناه من الإضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر

المتكلمين التعلق فهذا الأمر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو أي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الأشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثمة أمران هما العلم وهو تلك الصفة والعالمية أي ذلك التعلق وأثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الأحوال عنده وأثبت معهما تعلقا فإما للعلم فقط أو للعالمية فقط فههنا ثلاثة أمور العلم والعالمية والتعلق الثابت لأحدهما وإما لهما معا فههنا أربعة أمور العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في أن الحصول ليس من هذه المقولة وإنما ذهبوا إلى أن العلم هو الوجود الذهني إذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أنا نحكم عليها ولا يمكن ذلك إلا بتعقلها ولا شبهة أيضا في أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق إنما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز إلا بأن يكون لكل منهما ثبوت في الجملة وإذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فإذا لا حقيقة له إلا الأمر الموجود في الذهن وهو أي ذلك الأمر الموجود في الذهن هو العلم وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها و هو المعلوم أيضا فإنه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار وإذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك إذ لا اختلاف بين أفراد حقيقة واحدة نوعية ثم إن الأمر الموجود في الذهن قد يطابقه أمر في الخارج بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني

متصفة بالوجود الخارجي أيضا وقد لا يطابقه بأن لا تكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار أي باعتبار المطابقة تلحقه أي ذلك الموجود الذهني الأحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فإن الماهية إذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى أن الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق في الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجري عليه أحكام خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية إلا بأن يتصور مرة ثانية من حيث أنه في الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية إلى غير ذلك من أشباهها ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام أن الماهية إذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لأن يحكم بأمور لا تعرض لها إلا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لأن يحكم عليها بأمور لا تعرض لها إلا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها وأما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها في الوجودين فيصح أن يحكم بها

عليها في كل واحدة من الملاحظتين وإنما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة في الذهن إذا أخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما إذا نظر إليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون إلا أن الحكم بامتناعها أو إمكانها لا يمكن إلا حال وجودها في الذهن وقال المتكلمون هو أي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل لوجهين

الأول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض إذ لا معنى للأسود والأبيض إلا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لأن هذه الصفات منتفية عنه وأيضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة

الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الأول أنه إنما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للأحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني إذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني أنه لا معنى للماهية إلا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير أصيل وعلمت أيضا أنها أي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات أصلية في اللوازم التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها كما تنبهت له من قبل

وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين

وجواب الوجه الثاني أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فإن هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في أذهاننا لا ماهيتهما إذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فإن الماهية أي لفظها تطلق على الأمر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه أي يطابق ذلك الأمر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنا أمرا واحدا وبنى عليه اشتراكهما في الأحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه أي الحكماء العلم أمرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعدوم من المادة ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص إنساني عالما بجميع المجردات فإن النفس الإنسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل إن العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج إدراكات الحواس عن تعريف العلم لأن الكلام في التعقلات دون الإحساسات كما دلت عليه المباحث السابقة

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين أن كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة

ذات إضافة وحيث ذكر أن تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس إلا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد إضافة وقال في الملخص إنا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والأرض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الأحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم إن هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لأنها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وأيضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو إما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا وأما الجهل المركب وهو باطل أيضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لأنا نقول قد يعقل كون الشيء مجردا وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وأيضا يصح أن يقال في الشيء إنه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح أن يقال إنه مجرد عن المادة بالنسبة إلى أحدهما دون الآخر وإذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية إما حقيقية أو إضافية أما الحقيقية فإما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لأن ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك

فإن أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لآخر بل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة

قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول وإما أن تكون أمرا

آخر مغايرا للصورة وذلك مما لا تقوم عليه دلالة وإن قال به جماعة وأما الإضافية فلا شبهة في تحققها لأنا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق إلا عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به وإما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الإضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو إضافي أو عدمي فذلك مما لا حاجة إليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الإشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته إذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وأيضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بأن علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فإن قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور إلا بين شيئين قلت إن التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لأن تكون عالمة بشيء من الأشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لأن تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير أيضا يندفع الإشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم إضافة

محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة وأما الإشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فإنما يندفع عنه إما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد وإما بأن الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن

المقصد الثاني

المتن

العلم الواحد الحادث هل يجوز تعلقه بمعلومين فيه مذاهب

الأول لبعض أصحابنا يجوز كعلم الله تعالى قلنا تمثيل بلا جامع

الثاني وهو مذهب الشيخ وكثير من المعتزلة لا يجوز إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بأمور غير متناهية وقد عرفته وأيضا فلا يسد أحدهما مسد الآخر فإن التعلق داخله في حقيقته ونقض بعلم الله تعالى وبسائر الهويات

الثالث مذهب أبي الحسن الباهلي لا يجوز تعلقه بنظريين لأنه يستلزم اجتماع نظريين وهو محال ويجوز تعلقه بضروريين لما مر

قلنا قد نعلمهما بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد

الرابع وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه

قلنا قد نعلم ما ذكرتموه تارة بعلم واحد وتارة بعلمين ولا يلزم من ذلك الاستغناء عن تعدد الصفات فأنه تمثيل أيضا وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد وفي الاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة وإن كان لا يعلم علمه به ثم يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو استدعى كل معلوم علما لزم أن يكون لأحدنا علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجدان يحققه

والجواب أنا قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه وينقطع بانقطاع الاعتبار وأما قول من قال والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة بين شيئين فظاهر البطلان

قال الإمام الرازي والمختار أن الخلاف متفرع على تفسير العلم

فإن قلنا إنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين

وإن قلنا إنه صفة ذات تعلق جاز أن يكون صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة

واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه والخارجي مما يناقش فيه

الشرح

المقصد الثاني العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لأن العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين أي على سبيل التفصيل إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب أربعة

الأول لبعض أصحابنا من الأشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فإنه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة

قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جماع فيكون باطلا وأيضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر

الثاني وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه بأكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بأمور غير متناهية فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته وأنه ضعيف جدا لأن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة إن كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فإنها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وأيضا فلا يسد أحدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل فإن التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا

الدليل الثاني بعلم الله تعالى فإنه جار فيه مع كونه متعلقا بأمور متعددة وبسائر أي ونقض أيضا بسائر الهويات المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فإنه له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل المقابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه إلى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر

الثالث مذهب أبي الحسن الباهلي من الأشاعرة وهو أنه لا يجوز تعلقه أي تعلق العلم الواحد بنظريين أي بمعلومين نظريين لأنه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الأول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما أي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فإنه إذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين إنما يلزم إذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة

المذهب الرابع وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين حيث يجوز انفكاك العلم بهما أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فإنه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فإذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه

قلنا إنما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم

بالبياض مطلقا وهو ممنوع إذ لقائل أن يقول إنهما إذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما إذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك وإليه الإشارة بقوله قد نعلم ما ذكرتموه أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لأن جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في أخرى ولا يلزم من ذلك أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما أخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه إذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فإنه أي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل أيضا كما مر خال عن الجمع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع إيجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه إنما يلزم القائل بالحال وأما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فإن العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون إلا مع العلم بمضادة الآخر إياه و كذا الحال في الاختلاف والتماثل وسائر الإضافات فقد يتعلق بهما علم واحد أي يجوز تعلقه بهما إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة وإلا أي وإن لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر

والجامعة وهما كتابان لعلي رضي الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم وكان الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما إلى المأمون أنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين وإن كان أي أحدنا لا يعلم علمه به أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئا علم علمه به ثم أنه يعلم أيضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد

بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم أن يكون لأحدنا إذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وأنه محال والوجدان يحققه أي يشهد بكونه محالا

والجواب أنا لا نسلم أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم إذ قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت إليه من حيث أنه في الذهن و هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة إذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات إلى العلم قريبا من الحصول غير محتاج إلى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى وأما قول من قال يعني به الآمدي فإنه قال في الجواب الكلام إنما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لأن النسبة التي هي التعلق لا تتصور إلا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء إلى نفسه إلا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لأن تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه

قال الإمام الرازي والمختار عندي أن الخلاف متفرع على تفسير العلم فإن قلنا إنه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وإن قلنا إنه صفة ذات تعلق جاز أن يكون العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها

قال المصنف واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما يناقش فيه يعني أنا إذا نظرنا إلى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى

أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالإمكان الذهني وليس يلزم منه الإمكان بحسب نفس الأمر لجواز أن يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على إمكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقا بها لم يكن متعلقا بمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وإن كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لن المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل أن العلم إذ فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما إذا علم مجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخلة فيه

والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فإنه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

المقصد الثالث

المتن

الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما وقالت المعتزلة هو مماثل له لوجهين

الأول أن التميز بينهما بالنسبة إلى المتعلق وهي مطابقته أو لا مطابقته والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات

الثاني أن من اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيدا في الدار وكان فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا يختلف بحسب الذات ضرورة ثم إنه كان أولا علما ثم انقلب جهلا والانقلاب لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات قال الأصحاب المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيه الاختلاف في الذات

الشرح

المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق سواء كان مستندا إلى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وإنما سمي مركبا لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فإنهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضا

وقالت المعتزلة أي كثير منهم هو أي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما إنما هو للمماثلة لا للمضادة وإنما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين

الأول أن التميز بينهما ليس إلا بالنسبة إلى المتعلق وهي أي تلك

النسبة المميزة بينهما مطابقته أو لا مطابقته فإن العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لأن النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات وإذ ليس بينهما اختلاف إلا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية

الوجه الثاني أن من اعتقد من الصباح إلى المساء أن زيدا في الدار وكان زيد فيها إلى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح إلى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم أنه كان أي ذلك الاعتقاد أولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء إلى آخر لا يتصور إلا في أمر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب أحدهما إلى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فإن الانقلاب بينهما يفضي إلى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف إلا بالعوارض

وقال الأصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما أي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه أي في أخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس

وأجاب الآمدي بعبارة أخرى وهي أن الاشتراك في الأخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الأعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم

قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم

المقصد الرابع

المتن

الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه وللبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فلا يكون ضدا ويقرب منه السهو وكأنه جهل سببه عدم استثبات التصور حتى إذا نبه تنبه وكذا الغفلة ويفهم منها عدم التصور وكذلك الذهول والجهل بعد العلم يسمى نسيانا

الشرح

المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال أيضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو وهو كأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور أي العلم تصوريا كان أو تصديقيا فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى إذا نبه الساهي أدنى تنبيه تنبه وعاد إليه التصور الأول وكذلك الغفلة تقرب من الجهل أيضا ويفهم منها أي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه

قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت

فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد

فرق بين السهو والنسيان بأن الأول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد

قال الآمدي إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه

قال والجهل البسيط يمتنع مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وإن لم تكن صفة إثبات وليس أي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة

المقصد الخامس

المتن

إدراكات الحواس الخمس عند الشيخ علم بمتعلقاتها فالسمع علم بالمسموعات والأبصار علم بالمبصرات وخالفه فيه الجمهور فإنا إذا علمنا شيئا علما تاما ثم رأيناه فإنا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا وله أن يجيب بأن ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم إما بالنوع أو بالهوية وأيضا فإنما يصح استدلاله لو أمكن العلم بمتعلقه بطريق آخر

الشرح

المقصد الخامس إدراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الأشعري علم بمتعلقاتها فالسمع أي الإدراك بالسامعة علم بالمسموعات والإبصار أي الإدراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الإدراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل إلى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها إلى العلوم المستندة إليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فإنا إذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فإنا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى بلا شبهة ولو كان الإبصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله أي للشيخ أن يجيب بأن ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه أي كون إدراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة إلى غير الحواس مخالفة إما بالنوع أو بالهوية فيكون العلم على الأول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها إدراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لأفراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف إنما هو في أن حقيقة إدراك الشيء بإحدى الحواس هل هي حقيقة إدراكه المسمى بالعلم اتفاقا أو لا وإذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا إلى أن لفظ العلم اسم لمطلق الإدراك أو لنوع منه لأنا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق إليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وأيضا فإنما يصح استدلاله أي استدلال الخصم أعني الجمهور لو أمكن العلم بمتعلقه أي بمتعلق الإدراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لأن الحس لا يتعلق إلا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل إلى إدراكها من هذه الجهة سوى الحس

فإن قلت نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح إمكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الإدراك الحسي
قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي وبين إدراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة

المقصد السادس

المتن

الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجوه

الأول أنها غير متمانعة في الحلول بل متفاوتة

الثاني تحل الكبيرة في محل الصغيرة

الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوي

الرابع لا يجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها

ثم ذكروا في معنى كون الإنسانية أمرا كليا أمرين

الأول اسم الإنسان لأفراده ليس باشتراط اللفظ ضرورة بل هو معنى مشترك ولا يدخل فيه المشخصات وإلا لم يكن مشتركا فالنفس إذا استحضرت صورة الإنسانية مجردة عن المشخصات كانت مطابقة لزيد وعمرو وبكر أي كل واحد إذا جرد عن مشخصاته كانت هي بعينها الحاصل منه لا تختلف

الثاني أن المعلوم بها أمر كلي وهذا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية وفيه نظر قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت

لك الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وإن كنت تحتاج إلى زيادة بيان فاستمع أليس إذا كان العلوم أمرا وراء ما في الذهن كان حصوله في الخارج فيكون شخصا وهو ينافي الكلية اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو ينافي الوجود الذهني

الشرح

المقصد السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصورة العقلية الحكماء قالوا الصورة العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه

الأول إنها أي الصورة العقلية غير متمانعة في الحلول إذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فإن المتشكل بشكل مخصوص مثلا لا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معها بصورة أخرى بل الصورة العقلية متفاوتة في الحلول فإن النفس إذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا وإذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به

الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرض والجبال والأمور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فإن العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها

الثالث لا ينمحي الضعيف بالقوي يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها

بخلاف الخارجية فإن الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها
الرابع الصور العقلية إذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها وإذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة إلى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة الخارجية فإنها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبدا وإذا زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول ومن الفرق بينهما أن الصورة الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم إنهم ذكروا في معنى كون صورة الإنسانية المعقولة أمرا كليا أمرين
الأول اسم الإنسان مثلا لأفراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضعها لفظه بإزاء كل منها على حدة بل هو أي مدلول اسم الإنسان معنى مشترك بين أفراده وإطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه أي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز بها أفراد بعضها عن بعض وإلا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع أفراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة إذا استحضرت صورة الإنسانية أي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى أنها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر إلى سائر أفراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله أي كل واحد من تلك الأفراد إذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة أعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الأثر الحاصل منه أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الأفراد التي تجرد عن المشخصات حتى إذا سبق واحد منها إلى النفس فتأثرت منه بذلك الأثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الأفراد إذا حضر عندها تأثير آخر وإذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير أفراده كفرس مثلا لكان

الأثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوى صورة الإنسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين

فإن قلت لا شك أن الصورة العقلية الإنسانية الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الإنسانية الحالة في نفس أخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضا

قلت لا منافاة لأن كليتها باعتبار أنها إذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الأمور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة إذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من أفرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث إنها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها

لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق أفرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لأن المطابقة لا تتصور إلا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الأفراد أيضا ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لأنا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية إنما يظهر في الكليات التي هي أنواع حقيقية فإذا أريد أجزاؤه في سائر الكليات قيست إلى حصصها التي هي أفرادها الاعتبارية فإنها أنواع حقيقية بالقياس

إليها أو جعل ما عدا المعنى المشترك بين أفرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها
الثاني من الأمرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية أن المعلوم بها أي بالصورة العقلية أمر كلي فإذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى أنها صورة كلي ما علم بها وهذا الأمر الثاني لا يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن القائلين بالصور فرقتان
فرقة تدعي أن تلك الصور مساوية في الماهية للأمور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأنها ماهيات المعلومات المحمولة على أفرادها
وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل وأشباح للأمور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة إلى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكأنا قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لأن تلك المثل والأشباح ليست محمولة على أفراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلومة بها فأشار المصنف إلى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية إنما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء

لا بمذهب الفرقة الأولى إذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذي سيأتي بلا حاجة إلى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة

قال المصنف وفيه أي في الأمر الثاني المبني على رأي الفرقة الثانية نظر قد نبهتك عليه إن كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الأول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لأنا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا إذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق وإضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة إلا بين شيئين متمايزين ولا تمايز إلا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة وإذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم الذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وإن كنت تحتاج ههنا إلى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك أليس إذا كان المعلوم مغايرا للعلم وأمرا وراء ما في الذهن كان حصوله أي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لأنه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم وإذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون شخصا أي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فإذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية أصلا وإذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وإثباتها للمعلوم بها

اللهم إلا أن يصار إلى أن الأمور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الإنساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الأعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي وإلا كانت تلك الأمور المتصورة أشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو أي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الإنسانية لابتنائه على أن لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا أصيليا ولا ظليا وهو أعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الأحكام الإيجابية الجارية عليها وتتحقق النسبة بينها وبين العالم بها وإذ لم يمكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع

المتن

العلم ينقسم إلى تفصيلي وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه وإلى إجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب في ذهنه دفعة وهو متصور للجواب عالم بأنه قادر عليه ثم يأخذ في تقريره فيلاحظ تفصيله ففي ذهنه أمر بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة بين تلك الحالة وبين حالة الجهل وملاحظة التفصيل ضرورية وشبه ذلك بمن يرى نعما تارة دفعة فإنه يرى جميع أجزائه ضرورية وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه

قال الإمام الرازي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة بل لكل واحدة صورة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك نعم إنه قد تحصل الصور تارة دفعة وتارة مترتبة في الزمان فإن أرادوا ذلك فلا نزاع فيه فرعان

الأول العلم الإجمالي هل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أن إن اشترط فيه الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى وإلا فلا

فإن قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق قلنا نعم وهو العلم المقرون بالجهل وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب في أصل العلم

الثاني المشهور أن الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه

قال القاضي المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئآن وإن كان أحدهما عارضا للآخر أو هما عارضان لثالث أو بينهما تعلق آخر أي تعلق كان والتسمية مجاز ولا مشاحة فيه

الشرح

المقصد السابع العلم ينقسم إلى تفصيلي وهو أن ينظر إلى أجزائه ومراتبه أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحدا بعد واحد وإلى إجمالي كمن يعلم مسألة فيسأل عنها فإنه يحضر الجواب الذي هو تلك المسألة بأسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو أي ذلك الشخص المسؤول متصور في ذلك الزمان للجواب لأنه عالم حينئذ بأنه قادر عليه ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لأن العلم بالإضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم

يأخذ في تقريره أي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية إذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس إدراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الأجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فإنه يرى في هذه الحالة جميع أجزائه أي أجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه أي النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الأولى رؤية إجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة إلى مدركاتها على حال البصر بالقياس إلى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضا قال الإمام الرازي في إنكار العلم الإجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة لأن الصورة الواحدة لو طابقت أمورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب أن يكون لكل واحد من الأمور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك أعني أن يكون للعلومات المتكثرة صورة متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها

بصورته ويمتاز عما عداه نعم إنه قد تحصل الصور المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب تارة دفعة كما إذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما إذا تصور أجزاءه واحدا بعد واحد فإن أرادوا بما ذكروه من العلم الإجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة فلا نزاع فيه إلا أن الإجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لأن حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس إلى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة إلى المعلومات

قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب إجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بأن ذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا إذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فإن لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة إلى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضا أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة أقول ومن إنكاره العلم الإجمالي نشأ إنكاره للاكتساب في التصورات

والجواب أنه إذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الأجزاء والعقل حينئذ متوجه

قصدا إلى ذلك المركب دون أجزائه فإنها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت إليه فإذا توجه العقل إليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الأولى مع حصول صور الأجزاء في الحالتين معا فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس إلى المعلوم وأنه إذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد وإخطار وإذا فصلت الأجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الأول فللعلم بالقياس إلى معلومه مرتبتان إحدهما إجمالية والأخرى تفصيلية كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب

قلنا الكلام فيما إذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فإن ذلك ليس علما بأجزائه لا تفصيلا ولا إجمالا وأما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه أنا إذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالإمكان العام فلا شك أنا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة إلا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها فإن العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على أفراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة أفراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الأفراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فإنها تنفعك في مواضع عديدة

فرعان

الأول العلم الإجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت الله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم

والحق أنه إن اشترط فيه أي في العلم الإجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى وإلا فلا يمتنع فإن قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الإجمالي قلنا نعم وهو أي ذلك العلم المنتفى عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى

وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعني كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى

الفرع الثاني المشهور أن الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئآن متغايران قطعا وإن كان أحدهما عارضا للآخر كما إذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته أو بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على أحد الوجهين أي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فإن هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني أنه إذا كان المعلوم عارضا للمجهول أو كانا عارضين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور أنها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجهه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الإطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه أي في الإطلاق مجازا فإن بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته

فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الإمام الرازي على نفي العلم الإجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا إجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي

والجواب أن الإجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه وأخرى على وجه آخر كما تحققته فليس الإجمال بأن يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر وإذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الإجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين إلى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع الثاني أيضا فرع على ثبوت العلم الإجمالي كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أو لا

المقصد الثامن

المتن

قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وقد يعلم بالقوة كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو أو فرد فإنا نعلم أن كل اثنين زوج وهذا اثنان فنعلم أنه زوج بالقوة القريبة وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات قبل أن يتنبه للاندراج فالنتيجة حاصلة في أحدى المقدمتين بالقوة

الشرح

المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما إذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو أي

ما في يده أو فرد فإنا نعلم في هذه الحالة أن كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة أنه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وإن لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الأحكام المندرجة تحت الكليات منها فإنها معلومة بالقوة قبل أن نتنبه للاندراج وأما بعد التنبه له فإنها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الأول حاصلة في إحدى المقدمتين أعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لأن تجعل كبرى للشكل الأول حتى يستخرج الأحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة إلى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلا وقاعدة وقانونا وتلك الأحكام الجزئية فروعا لها

المقصد التاسع

المتن

العلم إما فعلي كما نتصور امرا ثم نوجده وإما انفعالي كما يوجد أمر ثم نتصوره فالفعلي قبل الكثرة والانفعالي بعدها قال الحكماء علم الله تعالى فعلي لأنه السبب لوجود الممكنات

الشرح

المقصد التاسع العلم إما فعلي وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور أمرا مثل السرير مثلا ثم نوجده وإما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر في الخارج مثل الأرض والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها أي العلم الفعلي كلي

يتفرع عليه الكثرة وهي أفراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي أفراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال إن لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لأنه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والأدوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا إن علمه تعالى بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس إلى الكل من حيث هو كل هو الذي استند إليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الأزلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا أيضا بل هو عين ذاته بالذات وإن كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك إن شاء الله تعالى

المقصد العاشر

المتن

قالوا مراتب العقل أربع

الأولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض وهو قوة خيالية عن الفعل كما للأطفال

الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات وإنه حادث فله شرط حادث وما هو إلا الإحساس بالجزئيات ولا نزيد بذلك العلم بجميع الضروريات فإن الضروريات قد تفقد لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع أو للتصديق كأحدهما في القضايا الحسية أو الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في البديهيات

الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات

وقيل بل حصول النظريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية

الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك والإنسان في جلباب من بدنه أم لا فيه تردد

الشرح

المقصد العاشر قالوا أي الحكماء مراتب العقل أي التعقل للنفس الناطقة الإنسانية أربع

الأولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال فإن لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه إدراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها

المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وأنه أي العلم بالضروريات حادث

بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين وما هو أي ذلك الشرط الحادث إلا الإحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فإن النفس إذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها إلى بعض استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك أي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فإن الضروريات قد تفقد إما لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالأكمه الفاقد للعين في أصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التي يتوصل إلى إدراكها كإبصار جزئياتها و ماهية لذة الجماع التي يتوصل إلى إدراكها بوجدان جزئياتها أو لفقد شرط للتصديق كأحدهما أي الحس والوجدان في القضايا الحسية فإن فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة إلى ذلك الحس أو القضايا الوجدانية فإن فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كأحدهما فإن تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات أي الأوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فإذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضا
المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات أي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك أن هذه الحالة إنما تحصل له إذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من أنه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من

الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك إنما يحصل إذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى أراد من غير حاجة إلى فكر
المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الإنسانية والإنسان في جلباب من بدنه أم لا يمكن فيه تردد إذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدينة تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة إلى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وإن كان رسوخها مستبعدا أكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة إنما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب أن هذه المراتب الأربع تعتبر بالقياس إلى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة إلى نظري واحد هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحياة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وإن كان متأخرا عنه في البقاء كما أشرنا إليه في صدر الكتاب ثم أن الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل إلى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان إلى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة إلى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فإن الإنسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به

إلى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أو لا

المقصد الحادي عشر

المتن

العقل مناط التكليف إجماعا وإنه يطلق على معان فقال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها العقل بالملكة واحتج عليه بأنه ليس غير العلم وإلا جاز تصور انفكاكهما وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلا أو عالم لا عقل له وليس العلم بالنظريات لأنه مشروط بكمال العقل فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو العلم بالضروريات وليس علما بكلها فإن العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا فهو العلم ببعضها وهو المطلوب

وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان غير العلم جاز الانفكاك لجواز تلازمهما

قال الإمام الرازي والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالما

الشرح

المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف إجماعا من أهل الملة

وأنه أي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها أي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وإنما أنث البعض نظرا إلى المضاف إليه والأظهر أن يقال الذي سميناه على أنه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيرا لكلام الأشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لأنهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم واحتج الشيخ عليه أي على ما ذكره بأنه أي العقل ليس غير العلم وإلا جاز تصور انفكاكها إما من الجانبين أو من أحدهما وهو محال إذ يمتنع عاقل لا علم له أصلا أو عالم لا عقل له أصلا فثبت أن العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لأنه أي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو أي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها أي بكل الضروريات فإن العقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من أن الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فإن المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك

بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فإنهما متغايران ولا محال للانفكاك بينهما
قال الإمام الرازي والظاهر أنه أي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلاف وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل إذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفعك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضا

المقصد الثاني عشر

المتن

كل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان تماثلا أو اختلفا وإلا لم يجتمعا وأما المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب

قال الآمدي إن اتحد المعلوم ووقته وأما إذا اختلف فقد يقال مثلان إذ اختلاف الوقت لا يؤثر كما في الجوهر والفرق ظاهر فإن الوقت ههنا داخل في متعلق العلم وثمة عارض للجوهر وإنما نظير ذلك العلم في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين وأما إذا اختلف محل العلم كزيد وعمرو فإن قلنا كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته فهما مختلفان وإلا فمثلان وسيأتي لذلك زيادة بيان

الشرح

المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما أي ذانك العلمان مختلفان عند الأصحاب سوى والد الإمام الرازي سواء

تماثلا أي المعلومان كالبياضين أو اختلفا كالبياض والسواد وإلا أي وإن لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لأن المثلين لا يجتمعان كالمتضادين وأما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الأصحاب ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر

قال الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه إن اتحد المعلوم ووقته أيضا فإن كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه وأما إذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان إذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فإن الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين

قال الآمدي والفرق ظاهر فإن الوقت ههنا أي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم إذ الكلام فيما إذا تعلق العلم بشيء معين من حيث أنه في وقت وتعلق به أيضا من حيث أنه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذا مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر وإذا تعدد المعلومان فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين و الوقت ثمة أي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وإنما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فإنه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فإن ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم

لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خبير بأنه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث إلا أن الأصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف نبه الآمدي على أن اعتبار الوقت يمكن على وجهين
أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل وإذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين
والثاني أن يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد إنما هو على تقدير اتحاد محل العلم أي العالم وأما إذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فإن قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته أي يقتضي ذاته أن يكون حالا في ذلك لمحل دون غيره فهما مختلفان لأن المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند إلى الذات وإلا فمثلان كما هو الظاهر إذ لا طريق إلى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض أنه منتف وسيأتي لذلك زيادة بيان هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه أن الآمدي أورد هذا المبحث في أوائل أبكار الأفكار وقال بعد قوله وإلا فهما مثلان وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به إلى ما سيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين وإثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الأمور العامة

المقصد الثالث عشر

المتن

هل ينقلب العلم الضروري والنظري أما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب

الأول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لأن العلوم متجانسة فيصح على كل ما صح على الآخر

قال الآمدي إن سلم فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس ولا على زيد ما يصح على عمرو

الثاني وعليه آخرون لا يجوز وإلا لجاز الخلو عن الضروري وأنه محال بالوجدان

الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل إذ العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري فيكون النظري شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب

وأما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به ومنع المعتزلة وقوعه في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به ولو لم يكن مقدورا قبح التكليف به ومعتمدهم في الجواز هو التجانس وقد مر بما فيه

الشرح

المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا و العلم النظري ضروريا أولا أما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلاثة :

الأول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لأن العلوم بأسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقي

قال الآمدي إن سلم التجانس وأشار به إلى أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والإدراك والإحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس إليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فما هو بصدده فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع أو التشخص الآخر إذ لا يجب أن يصح على الإنسان ما يصح على الفرس وإن كانا متشاركين في الجنس ولا أن يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فإن الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها

فإن قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي

قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة إلى تشخص الأفراد المتماثلة كما أشار إليه
المذهب الثاني وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا وإلا لجاز الخلو عن الضروري إذ قد مر أن
النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فإذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك
النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي إلى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة
اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفي والإثبات وبأن الكل أعظم من الجزء إلى غير ذلك من
الضروريات التي تلزم العاقل وأنه محال بالوجدان الشاهد بأن أمثال ما ذكر من البديهيات يستحيل
انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها
وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من
فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من
العلوم النظرية إذ لا بد من انتهائها إلى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا
وأيضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير
واقع وأما أنه مستحيل فلا دلالة عليه أصلا
المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه إمام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط
لكمال العقل إذ العقل أي كماله شرط للنظر فإنه لا يتم إلا به وهو أي النظر شرط للنظري لتوقفه
عليه فيكون النظري أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب
ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فإنه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب
الأول وقد عرفت ما

فيه وأما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به أي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به أي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب وإذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه من أن التجانس بين العلوم ممنوع وإن سلم فالاختلاف النوعي أو الشخصي قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها ما يصح على غيره

المقصد الرابع العشر

المتن

وهل يستند العلم الضروري إلى النظري منعه بعض لاقتضائه توقف الضروري على النظري وجوزه بعضهم لأن العلم امتناع اجتماع الضدين مبني على وجودهما والعلم به ليس ضروريا ولذلك يثبت بالدليل ومن منع العلم به فهو مكابر ومناقض لقوله بل الحق أنه لا يتوقف على وجودهما وأما تصورهما فنعم فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر ثم أنه قد يكفي فيه تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك ضروريا فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه إلى تفسير الضروري وكذا توقفه على ضروري آخر فإن قلنا هو مالا يتوقف على علم سابق لم يجز وإن قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز

الشرح

المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري إلى الضروري وهل يستند العلم الضروري إلى النظري أو لا فيه خلاف منعه بعض من الأشاعرة لاقتضائه أي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند إلى النظري على النظري فلا يكون ضروريا هذا خلف وجوزه أي الاستناد المذكور بعضهم لأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك مبني على وجودهما والعلم به أي بوجودهما ليس ضروريا لأن التضاد لا يكون إلا بين الأعراض والعلم بوجود الأعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الأعراض بالدليل الدال على عرضيتها فإن بعضهم أنكر كون هذه الصفات المسماة بالأعراض مغايرة الذوات فمن لا يعلم وجود الأضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري إلى النظري ومن أجاب عن هذا الاستدلال بأن منع العلم به أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر أي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فإن حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب بل الحق في الجواب عنه أنه أي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج إذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه وأما تصورهما أي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فإن التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم إن قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت إنه قد يكفي فيه أي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا

يكون حينئذ التصديق الضروري مستندا إلى تصور نظري فالحاصل أن هذا نزاع لفظي مرجعه إلى تفسير الضروري فإن فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز أن تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري إلى التصور النظري وإن فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فإن عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الأقوال الشارحة وإلا كان واسطة بينهما وكذا توقفه أي توقف العلم الضروري على ضروري آخر فيه خلاف راجع أيضا إلى تفسير الضروري على ضروري آخر وإن قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فإن قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك أن تجعل قوله فإن قلنا إلى آخره مرجعا للنزاعين معا فإن الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية إذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسبا له بالذات

المقصد الخامس عشر

المتن

أثبت أبو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء والمعلوم شيء

قال الإمام الرازي هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلا ما تعلق به العلم
قال الآمدي له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما والإنصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء فتطلب له محملا ما استطعت وهلا يحمل كلامه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض
وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات
الشرح
المقصد الخامس عشر أثبت أبو هاشم علما لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له
قال الإمام الرازي هو تناقض فإن المعلوم لا معنى له إلا ما تعلق به العلم فإذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له
قال الآمدي له أن يصطلح على أن لا يسميه معلوما أي يصطلح على أن متعلق العلم إذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما وإذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه

قال المصنف والإنصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء أي خطأ فتطلب عطف على أن لا تظن له أي لذلك الخارج من فيه محملا في الصحة ما استطعت وهلا يجعل كلامه أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين فتصوره أي تصور المستحيل أما على سبيل التشبيه بأن يعقل مثلا بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر الذي تعلقناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض إذ لم يحصل منه في العقل إلا صورة بطريق المقايسة والتشبيه وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فإنه لا يتصور إلا على سبيل التشبيه بأن يعقل شيء نسبته إليه تعالى كنسبة زيد إلى عمرو أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله أي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية أو العامة وعلى هذا فقول أبي هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما

عرفته ويحتمل أن يقال معناه أن هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فإن المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فإنها ثابتة عندهم في العدم أيضا

المقصد السادس عشر

المتن

محل العلم الحادث غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد لكن السمع دل على أنه هو القلب قال تعالى إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب

وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها

وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها

وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها ومحل الجزئيات المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة وسنفصلها تفصيلا ومنهم من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن بواسطة الآلة فإنها تحكم بالكلي على الجزئي فلا بد أن تكون عاقلة لهما وسيأتي الكلام فيه

الشرح

المقصد السادس عشر محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات أو الجزئيات غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز عندهم عقلا أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد من جواهر بدن الإنسان وغيرها لأن البنية ليست شرطا للحياة والعلم فأي جزء من أجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على أنه أي محل العلم هو القلب قال

تعالى إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وهذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالأشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الأعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي إنها ليس باقية وإلا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبو هاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وإن كانت متعلقه بها أي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة أي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهيتها وكيفية إدراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم أي ومن الحكماء من يرى أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن إدراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية فإنها أي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد إنسان فلا بد أن تكون عاقلة لهما لأن الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به

وسيأتي الكلام فيه أي فيما ذكرناه فإنه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث الإرادة

وفيها مقاصد

المقصد الأول

المتن

في تعريفها

قيل إنها اعتقاد النفع أو ظنه وقيل ميل يتبع ذلك فإنا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلا إليه وهو مغاير للعلم وأما عند الأشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره لكن ليس إرادة فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين وسنبين أنها غير الميل ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب

الشرح

النوع الثالث من أنواع الكيفيات النفسانية الإرادة وفيها أي في الإرادة وفي بعض النسخ وفيه أي في هذا النوع مقاصد سبعة

الأول

في تعريفها

قيل إنها أي الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا إن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل

اعتقاد النفع أو ظنه في أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته وقيل ليس الإرادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الإرادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الإرادة من قبيل الاعتقاد والظن فإنا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلا إليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو أي الميل الذي نجده أمر مغاير للعلم بالنفع أو دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وأيضا فإن القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأنا لا ندعي أن الإرادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله إلى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه إنما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة إذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق إلى المحبوب فإنه حاصل لمن ليس واصلا إليه دون الواصل إذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الإرادة إنما هو على رأي المعتزلة وأما الإرادة عند الأشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس إرادة فإن الإرادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع وسنبين في المقصد الثالث من هذا النوع أنها أي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست أيضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب

وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الإرادة بالميل

المقصد الثاني

المتن

الإرادة القديمة توجب المراد اتفاقا وأما الحادثة فلا توجبه اتفاقا وجوز النظام إيجابها للمراد إذا كانت قصدا إلى الفعل وهو ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد لا عزما عليه فإنه قد يتقدم على الفعل والعزم يقبل الشدة والضعف حتى يبلغ إلى درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون مقارنا ولا قصدا بل جزما بأنه سيقصد وربما يزول لزوال شرط أو حدوث مانع

الشرح

المقصد الثاني الإرادة القديمة توجب المراد أي إذا تعلقت إرادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته اتفاقا من أهل الملة والحكماء أيضا وأما إذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معنى الأمر هو الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة وأما الإرادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني أن إرادة أحدنا إذا تعلقت بفعل من أفعاله فإنها لا توجب ذلك المراد عند الأشاعرة وإن كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوزه النظام والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة إيجابها أي إيجاب الإرادة الحادثة للمراد إذا كانت تلك الإرادة قصدا إلى الفعل وهو أي القصد إلى الفعل ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد أي حال إيجادنا للفعل لا عزما عليه لأن الإرادة إذا

كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فإنه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ إلى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل إلى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا إليه بل يكون جزما بأنه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم أي الجزم لزوال شرط من شرائط الفعل أو حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده أيضا وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب فهؤلاء أثبتوا إرادة متقدمة على الفعل بأزمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وإرادة مقارنة له هي القصد وجوزوا إيجابها إياه وأما الأشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الإرادة بل أمرا مغايرا لها

المقصد الثالث

المتن

الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه خلافا للمعتزلة لنا أن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان فإنه يختار أحدهما ولا

يتوقف على ترجح أحدهما لنفع فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما بمجرد الإرادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح بل لا يكون إليه داع ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح وأنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده وكذلك جائع عنده رغيفان والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح أحدهما إلا لمرجح

والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة

الشرح

المقصد الثالث الإرادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وذلك أن الإرادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضا فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الإرادة بدونهما أن الهارب من السبع إذا عن أي ظهر له طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه فإنه مع كونه ملجأ في الهرب يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فإن الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه بل أقول لا يكون إليه أي إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة و

معلوم بالضرورة أيضا أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه وإذا ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره أحدهما على الآخر إلا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة فإنا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فإن قيل من البين أن الفعل في هذه الأمثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضا السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع إليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده إذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا

وقد قيل إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لأن القوة في اليمين أكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو أقرب إلى اليمين

المقصد الرابع

المتن

الإرادة مغايرة للشهوة لوجهين

الأول الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة وفيه نظر تعرفه مما اخترناه من التعريف

الثاني إن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه

الشرح

المقصد الرابع الإرادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس إلى الأمور المستلذة لوجهين

الأول الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فإنها لا تتعلق بنفسها بل باللذات وإذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الإرادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتهي أن أشتهي أي أريد أن أشتهي وفيه أي في هذا الفرق نظر تعرفه أنت مما اخترناه في الإرادة من التعريف يعني

أنه إذا فسر الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاده لمنفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه نفعا له ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما إذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن إرادتنا ليست مقدورة لنا وإلا احتاج حصولها فينا إلى إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا يتناهى اللهم إلا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير إقدار الله تعالى إيانا على الإرادة فإن العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الإرادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بإرادة أخرى أو لا أوجبه الأشاعرة إذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم بن ذاكر له إلا بإرادته

وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للإرادة مريدا لها بإرادة أخرى

الوجه الثاني أن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده إذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الإرادة والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضا في حرام منفور عنه

المقصد الخامس

المتن

إنها غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن والتمني قد يتعلق بالمحال وبالماضي والميل الذي يسمونه إرادة هو بالتمني أشبه منه بالإرادة

الشرح

المقصد الخامس إنها أي الإرادة غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بمقدور مقارن لها عند أهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الإرادة حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الأشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الإرادة والميل الذي يسمونه إرادة كما مر هو بالتمني أشبه منه بالإرادة فتأمل

المقصد السادس

المتن

قال الشيخ إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت غيرها فإما مثلها أو ضدها فلا تجامعها وإما مخالف لها فيجامع ضدها إذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده ولكن ضد إرادة الشيء إرادة الضد فيلزم كراهة الضد مع إرادته وأنه محال

والجواب لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما وكون الشيء ضدا للمتخالفين كالنوم هو ضد للعلم والقدرة ثم ما ذكرتم وإن دل على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وقد لا يشعر به فتنفك الإرادة عن كراهة الضد فلا تكون نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وإذا ظهر التغاير فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد بشرط الشعور به فمختلف فيه

قال القاضي والغزالي مستلزمة والظاهر خلافه لجواز أن يريد الضدين كل واحد من وجه إرادة على السوية أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح

الشرح

المقصد السادس قال الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه إرادة الشيء كراهة ضده بعينها إذ لو كانت إرادة الشيء غيرها أي غير تلك الكراهة فإما مثلها أو ضدها فلا تجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين وإما مخالف لها أي أمر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى إذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فإنها تجامعه وتجامع البياض أيضا ولكن ضد كراهة الضد هو إرادة الضد فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد إرادة الشيء إرادة الضد فإذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد إرادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع إرادته أي يلزم جواز اجتماعهما وإنما لم يقل ضد إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لأن استحالته ممنوعة بخلاف استحالة إرادتهما معا واستحالة إرادة الشيء مع كراهته وأنه أي اجتماع كراهة الضد مع إرادته محال

والجواب عن استدلال الشيخ أن لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما أي تلازم الشيء وتخالفه بأن يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك أن الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا

يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه و جواز كون الشيء الواحد ضد للمتخالفين وعلى هذا أيضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه وإلا لجاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وإن دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به أي بالضد حال إرادة الشيء إذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده فتنفك حينئذ الإرادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا تكون الإرادة نفسها

وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الإرادة فلا تكن الإرادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال إن الشيخ لم يدع أن الإرادة عين الكراهة على الإطلاق بل ادعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام مما لا يلتفت إليه وإذا ظهر التغاير بين إرادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا إذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به أي بالضد مختلف فيه قال القاضي أبو بكر و الإمام الغزالي مستلزمة أي إرادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المصنف خلافه لجواز أن يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه إرادة على السوية أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره

إنما يتأتى إذا فصلت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه وأما إذا فصلت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا

المقصد السابع

المتن

قال القاضي وأبو عبد الله البصري الإرادة تفيد متعلقها صفة فللفعل كونه طاعة ومعصية وللقول كونه أمرا أو تهديدا فإن أرادا أنها تفيد صفة ثبوتية منع وما ذكراه اعتباري كيف والقول لا وجود لجملته فكيف تقوم به صفة

الشرح

المقصد السابع قال القاضي من الأشاعرة وأبو عبد الله البصري من المعتزلة لا إرادة تفيد متعلقها صفة زائدة عن ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا أو قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بإرادته لله تعالى ومعصية كالسجود بإرادته للصنم وللقول تفيد كونه أمرا أو تهديدا فإن أرادا أي القاضي والبصري أنها أي الإرادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الإرادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول أمرا أو تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف تقوم به صفة وجودية وإن أرادا أنها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

النوع الرابع القدرة

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة

وقيل ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة فالنفس الفلكية قدرة على الأول دون الثاني والنفس النباتية بالعكس وأما الحيوانية فقدرة على التفسيرين والقوى العنصرية ليست قدرة على التفسيرين ويرد عليهما القدرة الحادثة على رأينا فإنها لا تؤثر وليست مبدأ لأثر ويسمى كسبا والدليل أنه لو كان فعل العبد بقدرته وأنه واقع بقدرة الله لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فلو أراد شيئا وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما أو عدمهما أو كون أحدهما عاجزا لا يقال نختار أنه يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته أتم ألا ترى أنها أعم لأنا نقول عموم القدرة لا يؤثر فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة وبهذا الدليل بعينه نفي جهم الحادثة وأنه غلو

في الجبر وأنه مكابرة لأن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فالأول له اختيار دون الثاني ويندفع الإشكال بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته فإن قال لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير فلا قدرة كان منازعا في التسمية

الشرح

النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه المقصد الأول في تعريف القدرة وفي صفة تؤثر على وفق الإرادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم إذ لا تأثير له وإن توقف تأثير القدرة عليه و خرج أيضا ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة للبسائط العنصرية

وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فإنها مبادئ لأفعال مختلفة مثل الإنماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لأن المؤثر في هذه الأفاعيل إن كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لأنه الفاعل وإن كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لأن الفاعل القريب قد يحتاج إلى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها إياهما أنها تنهضهما للتأثير في هذه الأفاعيل وبهذا الإنهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فإنه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب

فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الأول لأنها تؤثر على وفق الإرادة وهذا إنما يصح إذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة إياهما أو يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وإن كان مستبعدا جدا دون التفسير الثاني لأنها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فإنها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لأفاعيل مختلفة دون التفسير الأول إذ لا شعور لها بأفاعيلها وأما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة على وفق الإرادة ومبدأ قريبا لأفعال مختلفة والقوى العنصرية سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الأجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الأجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التي للقربيون أو ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين إذ لا إرادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هي على نهج واحد ويرد عليهما أي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الأشاعرة فإنها لا تؤثر في فعل أصلا فلا تدخل في التفسير الأول وليست مبدأ الأثر قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني و إن كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على أن القدرة الحادثة

ليست مؤثرة أنه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه وأنه أي والحال إن فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو أراد الله شيئا من الأفعال المقدورة للعباد وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين أو عدمهما معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فإذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضا إذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا أو كون أحدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضا محال

لا يقال نختار أنه يقع مقدورا لله تعالى لأن قدرته أتم من قدرة العبد ألا ترى أنها أعم منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد في فعل أصلا بل يلزم تخلف أثرها عنه في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لأن تخلف الأثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون إلها ويجوز أن يكون عبدا لأنا نقول عموم القدرة لا يؤثر فإن تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير إحديهما مانعا من تأثير الأخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لأن تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفي جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فإن فرض أن الله

أراد شيئا وأراد العبد ضده إلى آخره وأنه أي ما ذهب إليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وأنه أي ما ذهب إليه مكابرة أيضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة أن الفرق بين الصاعد إلى موضع عال بالاختيار و بين الساقط عن علو ضروري فالأول له اختيار أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني إذ ليس له تلك الصفة بالقياس إلى سقوطه ويندفع الإشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه إلى ما ارتكبه من الغلو فإن قال جهم لا نريد بالقدرة إلا الصفة المؤثرة وإذ لا تأثير كما اعترفتم به فلا قدرة أيضا كان منازعا في التسمية فإنا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فإذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال إنها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في إطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وإن قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا

المقصد الثاني

المتن

هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري مطلقا والأصحاب بناء على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة مع شمول قدرة الله تعالى

ومنعه المعتزلة بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة فيلزم التمانع والمجوزون من أصحابنا اتفقوا على امتناع قدرتين مؤثرتين للتمانع وقدرتين كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله للقدرة الحادثة وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد

الشرح

المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الأشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الإطلاق بالنسبة إلى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر إلى أن دليل التمانع إنما يتم إذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الآلهة وأما في غيره فلا يتم فإن الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الأقدر تحكما و جوزه الأصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على إثبات قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الأشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا ومنعه المعتزلة أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم إلا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من أصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع و على امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لأن الكسب هو أن يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وأنها أي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل أي محل

تلك القدرة الحادثة فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما في محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي

المقصد الثالث

المتن

وقال بشر بن المعتمر القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم إنها بعض القادر وقيل بعض المقدور

الشرح

المقصد الثالث اتفقت الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها

صفة عدمية قال فمن أثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الإمام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر آخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم إنها أي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده أظهر من أن يخفى

المقصد الرابع

المتن

اختلف في طريق إثباتها والحق أنها تعرف بالوجدان كما أشرنا إليه وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل من بعض الموجودين دون بعض قلنا الممنوع قادر عندك ولا يتأتى منه الفعل فإن قال يتأتى منه بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز وقال الجبائي هو العلم بصحة الشخص قلنا قد توجد ولا قدرة بأضدادها إجماعا

الشرح

المقصد الرابع اختلف في طريق إثباتها أي إثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الأشاعرة وهو أنها تعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما أشرنا إليه حيث قلنا إن الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فإنا نجد حالة الصعود أمرا ثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار

وقال الهمداني من المعتزلة هو أي طريق إثباتها تأتي الفعل أي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فإذا علمنا تيسر فعل من موجود

وتعذره من غيره علمنا أن الأول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق إثباتها بتأتي الفعل فإن قال الهمداني يتأتى الفعل منه أي الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم أن يكون العاجز قادرا فإن قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه إلا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز إذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما وإذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن أين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر وقال أبو علي الجبائي هو أي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه بأضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الأضداد لا قدرة له إجماعا

المقصد الخامس

المتن

قال الشيخ القدرة مع الفعل ولا توجد قبله إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل وإلا فلنفرض فهي حال الفعل هذا خلف

فإن قيل القدرة في الحال على إيقاع الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي إمكانه في الحال بل في ثاني الحال قلنا الإيقاع إن كان نفس الفعل فمحال في الحال لما ذكرنا وإن كان غيره عاد الكلام فيه ولزم

التسلسل وفيه نظر يرجع إلى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فإنه قد يراد به بشرط كونه قبل الفعل فلا كلام إذ لا شك أنه تناقض وقد يراد به في زمان عدم الفعل بل بأن يفرض خلوه عن عدم الفعل ووقوع الفعل بدله وأنه غير محال وذلك كقعود زيد فإنه محال بشرط قيامه أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا ولا يمتنع في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود

وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل وإن لم تكن قدرة عليه فإنها شرط كالبنية ومنهم من نفاه ودليلهم وجوه

الأول إن تعلق القدرة معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال

قلنا إيجاده بذلك الوجود جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود مستندا إلى الموجد

الثاني يلزم القدرة على الباقي

قلنا نلتزمه لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة أو نفرق باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى دون غيره أن ننقض أو لا بتأثير العلم في الإتقان وفي كون الفاعل فاعلا والإرادة إذ يوجبونها حال الحدوث دون البقاء

الثالث أنه يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره

أجيب بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به وفيه نظر إذ فيه التزام وما ذكروه بيان للسبب وأيضا فالتعلق قبله بزمان لا يمتنع فيرد الإشكال بحسبه

الرابع يلزم أن لا يكون الكافر مكلفا بالإيمان لأنه غير مقدور له ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض

قلنا يجوز تكليف المحال عندنا والفرق أن ترك الإيمان بقدرته بخلاف عدم الجواهر والأعراض
وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو متعلقا للقدرة أو ضده
فروع للمعتزلة
الأول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه عند المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد
الثاني تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج إلى آلة كالقائمة بالمحل وإلى ما يحتاج كالخارجة عنه
الثالث اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة فقيل القدرة تتعلق بالفعل عقيبها وقيل بما بعدها مطلقا فالجبائي الفاعل في الحالة الأولى يفعل وفي الثانية فعل وابنه في الأولى سيفعل وفي الثانية يفعل وابن المعتمر يفعل مطلقا
الرابع قال العلاف القدرة على أفعال القلوب معها وعلى أفعال الجوارح قبلها
الشرح
المقصد الخامس قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أي أنها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا

توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه وإلا أي وإن لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن فلنفرض وجوده فيه فهي أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف محال لأن كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا إذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات وإذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب

فإن قيل نحن لا ندعي أن القدرة إذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم إمكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال إنما هي على إيقاع الفعل في ثاني الحال وهو أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي إمكانه أي إمكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله

قلنا الإيقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وإيجادها إياه على رأيكم إن كان نفس الفعل على معنى أن التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل فمحال أي فالإيقاع محال في الحال لما ذكرنا من أن حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وإن كان غيره عاد الكلام فيه لأن الإيقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللإيقاع إيقاع آخر ولزم التسلسل بأن يكون بين القدرة والفعل إيقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الإيقاع أمر اعتباري فلا حاجة به إلى إيقاع

آخر لأنا نقول اتصاف الموقع بصفة الإيقاع دون اللا إيقاع يحتاج إلى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والإيقاع وفيه أي فيما ذكرنا من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر إلى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فإنه قد يراد به أن حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام فيه إذ لا شك أنه تناقض لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بأن يجتمع فيه مع عدمه بل بأن يفرض خلوه أي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل و يفرض وقوع الفعل فيه بدله وأنه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا أيضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال إذ لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود زيد فإنه محال بشرط قيامه أي يمتنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فإنه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار

ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم
وقالت المعتزلة أي أكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وإن لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤه إلى زمان وجود مقدورها فإنها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الأفعال المقدورة ومنهم من نفاه أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على أن القدرة وتعلقها بالفعل إنما هو قبله لا معه وجوه
الأول أن تعلق القدرة بالفعل معناه الإيجاد وإيجاد الموجود محال لأنه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الإيجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد
قلنا هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده أي إيجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو أثر ذلك الإيجاد جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الإيجاد مستندا إلى الموجد ومتفرعا على إيجاده والمستحيل هو إيجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامر من أن التأثير مع حصول الأثر

بحسب الزمان وإن كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما
الوجه الثاني إن جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي حال بقائه
والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس إلا كونه متحقق الوجود
والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضا أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو
تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لأن المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الأوقات في
أحكام الأنفس
قلنا نلتزمه أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به أو نفرق بين الحادث
والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني باحتياج الموجود عن عدم إلى المقتضى لوجوده دون
غيره وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق به القدرة لبقي على عدمه
وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فإنه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة
لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع أو ننقض دليلهم أو لا بتأثير العلم في الإتقان
فإن المؤثر في إتقان الفعل وأحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما
للإتقان حالة البقاء وإن كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه و ثانيا بتأثير الفعل في كون الفاعل
فاعلا فإن الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا
يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء وننقضه ثالثا بمقارنة الإرادة إذ يوجبونها أي يوجبون مقارنتها
للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم

من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة
قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا إليه سبيلا
الوجه الثالث أنه أي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره إذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية إجماعا ومتعلقة في الأزل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضا
أجيب عن ذلك بأن الفعل في الأزل غير ممكن فلا تتعلق به القدرة القديمة
قال المصنف وفيه أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر إذ فيه التزام لمذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكروه في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فإن قلت إن المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وأيضا إن امتنع تعلق القدرة بالفعل في الأزل لامتناع كون الفعل أزليا فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الإشكال بحسبه أي بحسب هذا التعلق إذ حينئذ تكون القدرة

موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم إن القدرة القديمة متعلقة في الأزل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الإشكال بحذافيره

الوجه الرابع إن كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم أن لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالإيمان لأنه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد إذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضا أقوى أعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فإذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل بإجماع الأمة ولو جوز تكليف الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والأعراض مما ليس مقدورا له إذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور و لنا الفرق وهو أن ترك الإيمان من الكافر حال كفره إنما هو بقدرته وإن لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ بخلاف عدم الجواهر والأعراض فإنه ليس مقدورا له أصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالإيمان جواز التكليف بخلقها

وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون

هو أي ذلك الشيء متعلقا للقدرة أو يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الإيمان فإنه وإن لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف أحداث الجواهر والأعراض فإنه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ما ذكروه من قصة الأعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها
فروع المعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة
الأول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه أي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الأفعال المباشرة وجوزه في الأفعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الأشاعرة
الفرع الثاني أنهم اتفقوا على أنه تنقسم الأفعال المقدورة إلى ما لا يحتاج في وقوعه إلى آلة كالقائمة بالمحل أي كالأفعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد وإلى ما يحتاج في وقوعه إلى آلة كالخارجة عنه أي كالأفعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الأشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها
الفرع الثالث اتفقوا على أنها لا تبقى غير متعلقة أي يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلا لكنهم اختلفوا في كيفية

تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها أي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة إلا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة إلا في الحالة الثالثة وهكذا

وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط

قال الآمدي ثم إن المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الأولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل و قال ابنه يقال في الحالة الأولى سيفعل ويقال في الحالة الثانية يفعل و قال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا أي في الحالتين معا وما ذهب إليه أبو هاشم أقرب إلى قواعد العربية فإن صيغة المضارع إذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال

الفرع الرابع قال أبو الهذيل العلاف القدرة على أفعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على أفعال الجوارح يجب أن تكون قبلها

قال الآمدي هذا وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر

فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها

المقصد السادس

المتن

الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه منعه الأشاعرة إذ القدرة مع الفعل وقال به المعتزلة قالوا العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضادا للمقدور أو مولدا لضده أو عدميا وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة وعندنا لا فرق إلا ما يعود إلى جريان العادة بخلق الفعل فيه وعدمه ونمنع عدم تبدل صفاته فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة ولا حاجة إلى طرو ضد

الشرح

المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الأشاعرة إذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع إذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وقال به أي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فإنه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة إلى الحركة

المقدورة أو وجوديا مولدا لضده أي ضد المقدور كالاعتمادات السفلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية أو كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فإنه ينافي وجود الأحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لأن كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك إلا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه

وقالوا أيضا إن الصحيح السالم عن الآفات إذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لأنه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا و الجواب عن الأول أن يقال عندنا لا فرق بينهما إلا ما يعود إلى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه أي في المقيد حال ارتفاع القيد فإن هذا الارتفاع معتاد وعدمه أي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فإن ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة و الجواب عن الثاني أنا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فإن الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد إلى طرو ضد من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه

المقصد السابع

المتن

قال الشيخ بناء على كون القدرة مع الفعل أنها لا تتعلق بالضدين بل بمقدورين مطلقا وقالت المعتزلة تتعلق بجميع مقدوراته وقول أبي هاشم متردد فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها دون القائمة بالجوارح وتارة أخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى وتارة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما جميعا غير أن كلا لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة ومرة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما دون العضوية

وقال ابن الراوندي تتعلق القدرة بالضدين بدلا لا معا

وأجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات مع اتفاقهم على أنه لا يقع بها مثلان في محل في وقت وأنهم يدعون فيما ذهبوا إليه الضرورة إذ لا معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل فهو مضطر لا قادر وعليه بنيت الدعوة والثواب والعقاب

قال الإمام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل ولعل الشيخ أراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة وفيه بحث

الشرح

المقصد السابع قال الشيخ وأكثر أصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله أنها أي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا إن

القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق إلا بمقدور واحد وذلك لأنها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر

وقالت المعتزلة أي أكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول أبي هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والإرادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فإنها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة أخرى كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي أفعال القلوب والجوارح جميعا غير أن كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الأخرى لعدم الآلة أي يمتنع إيجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الأفعال وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما معا دون القدرة العضوية فإنها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب

وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من أصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا وأجمعت المعتزلة على أنها أي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الأزمنة والأوقات مع اتفاقهم بأسرهم على أنه لا يقع بها أي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وأنهم أي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا إليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة إذ لا

معنى للقدرة إلا التمكن من الطرفين أي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ إلى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليه أي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل بنيت الدعوة إلى دين الحق والثواب والعقاب على الأفعال القلبية والقالبية وإذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى

وأجيب عن ذلك بأنه إن أريد بكونه مضطرا أن فعله غير مقدور له فهو ممنوع وإن أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فإن الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة إلى أخرى فإنه قادر على الكون في مكانه بإجماع منا ومنهم مع أنه لا سبيل له إلى الانفكاك عن مقدوره

قال الآمدي ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد أن يكون قادرا على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة

قال الإمام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للأفعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك أن نسبتها أي نسبة هذه القوة إلى الضدين سواء وهي قبل الفعل و القدرة تطلق أيضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك أنها أي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا وإلا اجتمعا في الوجود بل هي أي القوة المستجمعة بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر سواء كانا متضادين أو غير

متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة ألا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لأن وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال إنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة أن يكون إطلاق القدرة على أفرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لأن مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وإن كانت هي في أنفسها متخالفة بالماهية أو الهوية

المقصد الثامن

المتن

العجز عرض مضاد للقدرة خلافا لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه عدم القدرة وللأصم من حيث أنه نفى الأعراض لنا التفرقة ضرورية بين الزمن والممنوع ولأبي هاشم أن يجعلها عائدة إلى عدم القدرة

ثم قال الشيخ العجز إنما يتعلق بالموجود فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام فإن التعلق بالمعدوم خيال محض وله قول ضعيف أنه إنما يتعلق بالمعدوم وإليه ذهبت المعتزلة وكثير من أصحابنا وجواز تعلقه بالضدين فرع ذلك معتمد القول الأول أنه ضد القدرة فمتعلقهما واحد والقدرة متعلقة بالموجود والثاني الإجماع على عجز الزمن عن القيام ولو قيل يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن وأنه خلاف الإجماع والمعقول لكان حسنا ويمكن الجواب بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة ولصفة تستعقب الفعل لا عن قدرة

الشرح

المقصد الثامن العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الأشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لأبي هاشم في آخر أقواله حيث ذهب إلى أنه أي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع أنه معترف بوجود الأعراض وخلافا للأصم فإنه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث أنه نفي الأعراض مطلقا لنا في إثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فإن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي إلا أن في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولأبي هاشم أن يجعلها أي التفرقة الضرورية عائدة إلى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فإن الممنوع قادر على رأيه كما مر

قال الإمام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف

لأنا نقول كلاهما محتمل وإذا لم يقم دليل على أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل أن القدرة إن فسرت بسلامة الأعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة وإن فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الأعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وإن أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الأشاعرة ذهبوا إلى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في الأصح من قوليه العجز إنما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فإن التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به أصلا وأختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف هو أنه أي العجز إنما يتعلق بالمعدوم دون الموجود وإليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وإن كان مضطرا إليه بحيث لا سبيل له إلى الانفكاك عنه وجواز تعلقه أي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك أي يجوز على هذا القول تعلق الهجز الواحد بالضدين وإن لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لأن العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول وأما على القول الأول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الأول الذي هو الأصح أنه أي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقها واحد وإلا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به أيضا ونظير ذلك

الإرادة والكراهة فإنهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا إذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا و معتمد القول الثاني هو الإجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع أنه معدوم

قال المصنف ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني إن لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عجز المتحدي بمعارضة القرآن أي يلزم أن لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا عن الإتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الإتيان بمثله وأنه خلاف الإجماع لأن الأمة مجمعون على عجزه عن الإتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول أيضا لأن العقل يحكم بأن المعارضة إنما تكون بالأمثال لا بإعدامها لكان حسنا جدا

ويمكن الجواب عن الاستدلالين بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الأول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الأول عن الإتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما أشير إليه

المقصد التاسع

المتن

المقدور هل هو تبع للعلم أو للإرادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال تبع للإرادة فلأنه حقيقة القدرة ومن قال تبع للعلم فلأن صاحب الملكة يصدر عنها أفعال لا يقصدها فإن الكاتب يراعي دقائق في حرف واحد ولو لاحظها لفاته كثير منها

الشرح

المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم أو للإرادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للإرادة فلأنه أي كون المقدور تبعا للإرادة حقيقة القدرة ومقتضاها فإنها صفة تؤثر على وفق الإرادة فيكون المقدور تبعا للإرادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلأن صاحب الملكة في صناعة زاولها مدة مديدة يصدر عنها أفعال محكمة متقنة لا يقصدها أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والأحكام فإن الكاتب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد إليها ولو لاحظها وقصد إليها لفاته كثير منها وأما الأشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بإرادته المتعلقة بتفاصيلها

المقصد العاشر

المتن

هل النوم ضد للقدرة اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز القليلة بالتجربة فقيل هي مقدورة له

وقال الأستاذ أبو إسحق هي غير مقدورة له وتوقف القاضي وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء والبنية المخصوصة وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا شيئا من ذلك فلأنه خلاف العادة والنوم ضد للأدراك

وقال الأستاذ إنه إدراك حق إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه من إبصار وسمع وبين ما يجده اليقظان فلو جاز التشكيك فيه لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة ولم يخالف في كون النوم ضدا لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم

وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ويكون ذلك على وجهين

الأول أن يرد عليه من النفس وهي تأخذه من العقل الفعال فإن جميع الصور الكائنات مرتسم فيه ثم يلبسه الخيال لما جبل عليه من الانتقال والتفصيل والتركيب صورا إما قريبة أو بعيدة فيحتاج إلى التعبير وهو أن يرجع المعبر قهقريا مجردا له عن تلك الصور حتى يحصل ما أخذته النفس فيكون هو الواقع وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه فيقع من غير حاجة إلى التعبير

الثاني أن يرد عليه إما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك فإن من دام فكره في شيء يراه في منامه وإما مما يوجبه مرض كثوران خلط أو بخار ولذلك فإن الدموي يرى في حلمه الأشياء الحمر والصفراوي النيران والأشعة والسوداوي الجبال والأدخنة والبلغمي المياه والألوان البيض وهذا بقسميه من قبيل أضغاث الأحلام لا يقع هو ولا تعبيره

فروع للمعتزلة

الأول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها فقيل عاجز عن حملها وقيل لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وقيل قادر على حمل إحداهما من غير تعيين والكل مناقض لأصلهم في تعلق القدرة بجميع المقدورات

فإن قيل مذهبنا أن لا تتعلق في وقت في محل من جنس بأكثر من واحد

قلنا المحل المحمول وهو مختلف

الثاني شخصان يقدر كل على حمل مائة من إذا اجتمعا عليه فمنهم من قال حملها واقع بقدرة كل واحد واحد ويلزمه اجتماع قادرين على مقدور واحد وربما التزم ومنهم من قال هذا حامل للبعض وذاك للبعض ولا يخفى ما فيه من التحكم فإن نسبة كل جزء إلى كل واحد على السوية
الثالث قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات إلى جهات مختلفة وأما في محال مجتمعة فلا بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك الآخر وإلا لكان قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت
الرابع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد وهو فرع أن المعدوم مقدور وبه منع كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الأخرى
الشرح
المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدورا له أو ليس ضدا لها فجاز أن يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الأفعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الأفعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الأفعال القليلة فقيل هي مقدورة له وإن كان لا علم له بها فإن النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الإدراكات باتفاق العقلاء
وقال الأستاذ أبو إسحق هي غير مقدورة له فإن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الإدراكات وتوقف القاضي أبو بكر وكثير من

أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الأفعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح

قال الآمدي قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث أنا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وإن كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة لأن الدليل يوافق مذهبه فإنا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول إذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الإدراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار إلى جوابه بقوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين أي جمهورهم أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الإدراكات فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة وأما عند الأصحاب إذا لم يشترطوا في الإدراك شيئا من ذلك أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلأنه أي الإدراك في حالة النوم خلاف العادة أي لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم ولأن النوم ضد للإدراك فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا إدراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل

وقال الأستاذ أبو إسحاق إنه أي المنام إدراك حق بلا شبهة إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من إبصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الإدراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من إدراكاته فلو جاز التشكيك فيه أي فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الأمور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الأستاذ في كون النوم ضدا للإدراك لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء من أجزاء الإنسان غير ما يقوم به النوم من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد

وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم أن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور إذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فإن الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل أعني رسم الصور في الحس المشترك إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها

أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فإنه إذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل

وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عندما يستعملانها فتتعوق بذلك عن عملها وإذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما تفرعت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص إذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل إذا عزفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك أي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين

الأول أن يرد ذلك المدرك عليه أي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تأخذه من العقل الفعال فإن جميع صور الكائنات من الأزل إلى الأبد مرتسم فيه بل في جميع المبادئ العالية

والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادئ اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن إلا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فإذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الأهل والولد والإقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة إلى المعقولات لاحت لها أشياء منها ثم إن ذلك الأمر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال أي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحكاة والانتقال من شيء إلى آخر مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الأشياء المتصلة والتركيب بين الأمور المتفاصلة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى صورا أي يلبسه صورا جزئية إما قريبة من ذلك الأمر الكلي أو بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي إلى التعبير وهو أن يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له أي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد إما بمرتبة أو

بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما أخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الأمر وقد لا يتصرف فيه أي فيما أخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه أي لا يكون هناك تفاوت إلا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم من غير حاجة في الرؤيا إلى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظير إلى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول إليه

الوجه الثاني أن يرد عليه أي على الحس المشترك لا من النفس بل إما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فإن القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك فإن من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الأمور الخارجة وقد تفصل أيضا بعض الصور المتأدية إليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل وأما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الأخلاط الأربعة أو بخار فإن المرض إذا أثار خلطا أو بخارا أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فإن الدموي يرى في حلمه الأشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والأشعة والسوداوي يرى الجبال والأدخنة والبلغمي يرى المياه والألوان البيض

وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط أو بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه

مرض أو غلبة خلط من قبيل أضغاث الأحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له
فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز
الأول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها أي مع المائة الأولى فقيل هو عاجز عن حملها أي عن حمل المائة الأخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدي وإن كان الموجود في أكثير النسخ حملهما وقيل هولا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة إلى الأخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الأخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل إحديهما أي إحدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على إحديهما من غير تعيين أي هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضا والكل أي جميع هذا الأقوال الثلاثة مناقض لأصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فإن المائة الأخرى معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الأصل فإن قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو أن لا تتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد بأكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخرى لكان ذلك مخالفا لأصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط

فإن قالوا المحل وإن كان مختلفا إلا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في إحدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع إلا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الأخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع

قلنا هذا وإن تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فإن قلتم إنه متمكن من حملها مع حمل الأولى مع أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الأولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وإن قلتم إنه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لأن المقدورين من جنس واحد من محلين مختلفين

الفرع الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من إذا اجتمعا عليه أي على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهم أكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وإن كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو عباد الضيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى

ما فيه من التحكم إذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الأمر ولا سبيل إلى ذلك فإن نسبة كل جزء من أجزاء المائة المذكورة إلى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما

الفرع الثالث وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضا

قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة إلى جهات مختلفة فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا إلى جهة وجزءا آخر إلى جهة أخرى وجزءا ثالثا إلى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات وأما في محال مجتمعة كأجزاء متلاصقة فلا يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تتحرك معا إلى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بإزاء عشر أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الأجزاء المجتمعة وإلا أي وإن لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكان أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن قدرة على تحريك الأجزاء بالغة ما بلغت إذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الأولوية

قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من

قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فإنه إذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الأجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الأجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الأجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا إلى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندري لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وإن كان حقا إلا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الأجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الأجزاء لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضا جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة إلى الأولى من غير أن يكون عدد القدر بعدد الأجزاء ولا محيص لهم عن ذلك

وأما الجبائي فإنه قال انضمام الأجزاء مانع من التحريك ألا ترى أنا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك إلا بسبب انضمام أجزاء القيد إلى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وإن سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد إلى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الأجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع القيد لا يزول وإن تضاعفت القدرة بخلاف الأجزاء المجتمعة فإنه قال بزوال المانع بتقدير أن يوجد قدر موازية لعدد الأجزاء المنضمة

ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا

الرابع أي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فإنه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو أي كون القيد مانعا من الفعل فرع أن المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه إذ لا مجال للمنع بالقياس إلى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه أي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادر على حمل المائة الأخرى معها وحكم بأنه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لأن كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الأخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه

المقصد الحادي عشر

المتن

القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر على التصعيد منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة وعليه البهشمية وأوجبوا زيادة قدرة واحدة ولا يخفى ما فيه من التحكم

الشرح

المقصد الحادي عشر أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فإن هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فإن جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وإن جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا وأما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر وتقوى على التصعيد والرفع إلى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فإن كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم أن رفع شيء أشق وأقوى من تحريكه دحرجة وعليه أي على المنع البهشمية أي الطائفة التابعة لرأي أبي هاشم وأوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم إذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج إلى ما يزيد عليها

المقصد الثاني عشر

المتن

القدرة مغايرة للمزاج من وجهين

الأول المزاج وأثرة من جنس الكيفيات المحسوسة دون القدرة

الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب

الشرح

المقصد الثاني عشر بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين

الأول المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لأن المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع المشهورة وهي

بالحقيقة من جنسها إلا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات إلا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الأربع وآثارها من جنسها أيضا فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فإنها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له

الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فإن من أصابه لغوب وإعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الأفعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج

المقصد الثالث عشر

المتن

القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها وهو مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه المعالج لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وتقال للإمكان المقابل للفعل لأنه سبب للقدرة عليه مجازا وهذا غير الإمكان الذاتي فإنه قد يقارن الفعل وينعكس من الطرفين دون هذا وقد تقال في العرف للقدرة نفسها ولما به القدرة على الأفعال الشاقة ولعدم الانفعال

الشرح

المقصد الثالث عشر بل الثاني عشر قال الإمام الرازي لفظ القوة وضع أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به أن يصدر عنه أفعال

شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما أما المبدأ فهو القدرة أعني كون الحيوان إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عن الشيء بسهولة وذلك لأن مزاول التحريكات الشاقة إذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة وإلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم أن للقدرة وصفا هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الإمكان لأن القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان إمكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للأبيض إنه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلا وإن كان في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعنى الذي وضع له لفظ القوة أولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الإمكان قوة سموا الأمر الذي تعلق به الإمكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصا إذا اعتقد ما ذهب إليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما وإذا انتقشت هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع إلى ما في الكتاب فنقول القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها أي المقصود في المقصد بيان القوة التي هي جنس

القدرة وهو كما قاله ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه أي في هذا الحد المعالج لنفسه فإنه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر إلى الأوهام من أن الإنسان هو هذا الجسم والتحقيق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالأولى أن يمثل بمعالجة الإنسان نفسه في إزالة الأخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية وإنما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لأن المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم إلى أقسام أربعة لأن الصادر من القوة إما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين إما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أو لا فالأول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الإشارة إليها قال الإمام الرازي بعض هذه الأقسام صور جوهرية وبعضها صور أعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والأعراض في وصف جنسي وتقال القوة للإمكان المقابل لفعل لأنه أي هذا الإمكان سبب للقدرة عليه أي على الشيء الذي تعلق به هذا الإمكان مجازا وذلك لأن القدرة إنما تؤثر وفق الإرادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الإمكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الإمكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كانت القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وإنما لم يجعل الإمكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الإمام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لأن اللازم للقدرة على توجيهه هو الإمكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف وهذا أي الإمكان المقابل المسمى بالقوة غير الإمكان الذاتي فإنه أي الإمكان الذاتي قد يقارن الفعل فإن الأسود بالفعل يمكن سواده إمكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين أي طرفي الوجود والعدم فإن ممكن الوجود ممكن العدم أيضا

وبالعكس دون هذا الإمكان المقابل فإنه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس إذ لا يمكن أن يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة

فإن قلت قد علم مما ذكرت أن الإمكان الذاتي إذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة

قلت قد يكون الأمر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فإن الهواء يمكن أن يكون ماء بهذا الإمكان دون الإمكان الذاتي والنطفة أن تكون إنسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بإنسان بالضرورة فتأمل وقد تقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره أولا وتقال القوة لما به القدرة على الأفعال الشاقة وهذه العبارة توهم أن القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الأمر بالعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية أن القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الأفعال الشاقة التمكن منها وتقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة إذا خصت بالأعراض من الكيفيات النفسانية

المقصد الثالث عشر

المتن

الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير أن يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة

وينقسم إلى فضيلة ورذيلة وغيرهما فالفضيلة الوسط والرذيلة الأطراف وغيرهما ما ليس منهما
فالعفة هيئة للقوة الشهوية بين الفجور والخمود والشجاعة هيئة للقوة الغضبية بين التهور والجبن
والحكمة هيئة للقوة العقلية بين الجربزة والبلاهة والخلق مغاير للقدرة سيما إن جعل نسبة القدرة
إلى الطرفين على السواء

الشرح

المقصد الثالث عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها أي عن النفس
بسببها الأفعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير أن يروي في حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير
أن يفكر في نغمة نغمة أو في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية إذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا وإذا
كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضا خلقا وإذا كانت مبدأ له بعسر
وتأمل لم تكن خلقا وإذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق إلى فضيلة هي
مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما
والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها إياه تحتاج إلى قوى ثلاث

إحداها القوة التي تعقل بها ما تحتاج إليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية

وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية

وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من أحوال هذه القوى والرذيلة هي الأطراف من تلك الأحوال وغيرهما أي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما أي من الوسط والأطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الأوساط من أحوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطراف تلك الأوساط ثلاثة منها من قبيل الإفراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الأمور ذميم

فالعفة هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو إفراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو إفراط في هذه القوة والجبن الذي هو تفريط فيها

والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي إفراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها

فهذه الأوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة إما نظرية وإما عملية وهو ظن باطل إذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالأمور التي وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضا أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت إلى النظرية والعملية

لأنها بمعنى العلم بالأشياء مطلقا سواء كانت مستندة إلى قدرتنا أو لا ومما يجب التنبه له أن الأفراط المذموم إنما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فإن هذه القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية إذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لأن الخلق يعتبر فيه صدور الأفعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضا لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الأشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما أن جعل نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء فإن الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد أن يكون متعلقا بأحد طرفي الفعل وأحد الضدين

خاتمة

المتن

في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر

الأول المحبة قيل هي الإرادة فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته

الثاني عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة وعندنا ترك الاعتراض

الثالث الترك عدم فعل المقدور وقيل إن كان قصدا ولذلك يتعلق به الذم وقيل إنه من أفعال القلوب وقيل هو فعل الضد لأنه مقدور والعدم مستمر فلا يصلح أثرا للقدرة

الرابع العزم هو جزم الإرادة بعد التردد وهذا كله إنما يصلح إذا لم نفسرها بالصفة المخصصة بل بالميل

الشرح

خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع

الأول من هذه الأمور القريبة المحبة قيل هي الإرادة فمحبة الله لنا إرادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأبيد ومحبتنا لله إرادتنا لطاعته وامتثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضيه للتوجه التام إلى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه

الثاني من تلك الأمور عند المعتزلة أن الرضاء هو الإرادة فإذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له أيضا وعندنا أن الرضاء هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لأنه يعترض عليه

الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك أو لا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الأجسام وقيل إن كان قصدا أي عدم فعل المقدور إنما يسمى تركا إذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به أي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا أنه اعتبر فيه القصد لم

يكن كذلك قطعا وقيل إنه أي الترك من أفعال القلوب لأنه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل هو أي الترك فعل الضد لأنه مقدور والعدم أي عدم الفعل مستمر من الأزل فلا يصلح أثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لأنه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم أثرا للقدرة

قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر فإذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود إلى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود

الرابع من تلك الأمور العزم وهو جزم الإرادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فإن لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وإن ترجح حصل العزم وهذا كله أي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك إنما يصح إذا لم يفسرها أي الإرادة بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما إذا فسرناه بالصفة المخصصة فلا يصح لأن الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن تقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس بقية الكيفيات النفسانية

وفيه مقصدان

المقصد الأول

المتن

اللذة والألم بديهيان فلا يعرفان وقيل اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة والجاه والتغلب للغضبية وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب وذلك لم يثبت فإنا ندرك حالة هي لذة ونعلم أن ثمة إدراكا للملائم وأما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره وإنما ذلك سبب لها وهل يمكن أن تحصل بسبب آخر أم لا فلم يتحقق فوجب التوقف فيه وقال ابن زكريا الطبيب الرازي لا لذة وما يتصور منها إنما هو دفع ألم كالأكل لألم الجوع والجماع لألم دغدغة المني لأوعيته ولا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسبابه إنما ننازعه في مقامين أحدهما إنه دفع الألم

وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل بطريق آخر ومما ينبه أنه قد تحدث ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ولا أن يخطر بالبال حتى يقال

إنها دفع لألم الشوق وذلك مثل النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغتة ثم قال الحكماء الألم سببه تفرق الاتصال بالتجربة وأنكره الإمام الرازي فإن من عقر بسكين شديد الحدة لم يحس بالألم إلا بعد زمان ولو كان ذلك سببا لامتنع التخلف عنه بل تفرق الاتصال يعد لسوء المزاج وحصوله يستدعي زمانا ما فريثما يبتدئ العضو بالاستحالة إلى مزاج سيئ يحصل الألم وربما احتج بأن التفرق عدم الاتصال وهو عدمي وبأن التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور إلا بتفريق فيجب أن يؤلم وزاد ابن سينا سببا آخر وهو سوء المزاج المختلف ولذلك تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الإبرة بخلاف المتفق فإنه لا يؤلم أما أنيته فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير والثاني مدرك دون الأول وأما لميته فإن الإحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس والمحسوس إذ مع الاتفاق لا يحصل تأثر فلا يكون إحساس فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال كيفية العضو الأصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به ولذلك فإن المحسوسات إذا استمرت يضعف الشعور بها متدرجا حتى ربما لم يشعر بها وإن شئت فقس من دخل الحمام يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه هواء الحمام فيسخن فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده

النوع الخامس من أنواع الكيفيات النفسانية في بقية الكيفيات النفسانيه وفيه أي في هذا النوع مقصدان

الشرح

اللذة والألم بديهيان لأن كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فإن الإحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف

نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم والألم إدراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه أي وكالجاه والرفعة والتغضب للغضبية وكإدراك حقائق الأشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه إذا علم أن فيه نجاة من العطب والهلاك فإنه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فإدراكه من حيث أنه ملائم يكون لذة دون إدراكه من حيث أنه منافر فإنه ألم لا لذة وبهذا أيضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم

قال الإمام الرازي وذلك أي كون اللذة عين الإدراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فإنا ندرك بالوجدان عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم أيضا أن ثمة إدراكا للملائم الذي هو تلك الأشياء وإما أن اللذة هل هي نفس ذلك الإدراك أو غيره وإنما ذلك الإدراك سبب لها أي اللذة و أنه هل يمكن أن تحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الإدراك أم لا وأنه هل يمكن حصول ذلك الإدراك بدون اللذة أو لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الأمور بدليل فوجب التوقف فيه أي في الكل إلى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الألم وإدراك المنافر

فإن قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار أن تصورهما بديهي وأجلي من تصور الملائم والمنافر

قلت لعله أوردها على تقدير احتياجهما إلى التعريف دون استغنائها وأيضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي لا لذة أي ليست اللذة أمرا محققا موجودا في الخارج بل هي أمر عدمي هو زوال الألم وإليه أشار بقوله وما يتصور منها أي من اللذة إنما هو دفع ألم من الآلام كالأكل فإنه دفع لألم الجوع والجماع فإنه دفع لألم دغدغة المني لأوعيته وبالجملة ليست اللذة إلا العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز أن يكون ذلك أي دفع الألم وزواله أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل إدراكها الذي هو اللذة إنما ننازعه في مقامين

أحدهما أنه أي اللذة وتذكير الضمير للنظر إلى الخبر دفع الألم فإن من المعلوم البين أن اللذة أمر وراء زوال الألم

وثانيهما أنه لا يمكن أن تحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الألم ومما ينبه على أنه قد تحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق إليه ولا أن يخطر بالبال حتى يقال إنها أي اللذة التي أوجبها ذلك الشيء دفع لألم الشوق إليه إذ لا إمكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر إلى وجه مليح والعثور على مال بغته والاطلاع على مسألة علمية فجأة فإن الإنسان يلتذ بهذه الأشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر أن دفع الألم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال إنه كان مدركا لكليات هذه الأشياء ومشتاقا إليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وإن لم يكن له شعور بهذه المعينات فإذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم وإذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال ألم ثم قال الحكماء الألم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار إنما يوجع ويؤلم لأنه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الأجزاء إلى ما يتكاثف إليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والأبيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ

وبالجملة اتفق الأطباء على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وأنكره الإمام الرازي فإنه من عقر أي جرح يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالألم إلا بعد زمان ولو كان ذلك أي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف منه وحيث تخلف الألم عن القطع والتفريق ظهر أنه ليس سببا كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو الألم وحصوله يستدعي زمانا ما وإن كان قليلا فريثما يبتدئ العضو المقطوع بالاستحالة إلى مزاج سيء يحصل الألم الذي هو مسببه وربما احتج الإمام على ما أنكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للألم بأن التفرق عدم الاتصال عما من شأنه أن يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز أن يكون سببا ذاتيا للألم الذي هو وجودي بالضرورة و احتج أيضا على ذلك بأن التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور هذه المداخلة إلا بتفريق فيما بين الأجزاء فالغذاء إنما يصير جزءا من المغتذى بالفعل بأن يفرق اتصال أجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لأكثر أجزاء المغتذى في أكثر الأوقات فيكون التفرق أيضا حاصلا لأكثر الأجزاء في أكثر الأوقات فيجب أن يؤلم المتغذي وليس كذلك لأن المتغذي لا يجد ألما أصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول إن النمو لا يحصل إلا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول إن أعضاء البدن لا شك أنها دائما في التحلل ولا معنى له إلا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لأن المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه

فإن قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الألم

قلنا إن كل واحد من تلك التفرقات وإن كان صغيرا جدا إلا أن تلك التفرقات كثيرة جدا لأن هذه الأمور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الأجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم

الأجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الألم الأعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة إلا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لأنا نقول لا نعني بالألم إلا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فإذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه إلى إدراكه دل على عدمه قطعا فإن قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فإن اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها إلى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال بالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر إلزامي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الأجسام التي تحت كرة القمر إنما تحدث عن مبدأ عام الفيض وإنما تختلف الأعراض والصور في تلك الأجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لأن مزاجه أفاده استعدادا لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والألم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للألم سببا آخر فقال السبب القريب للألم أمران

أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس

وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاحه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك أي ولأن سوء المزاج المختلف سبب للألم تؤلم لسعة

العقرب ما لا تؤلم الإبرة بل تلك اللسعة أشد إيلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الأمر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فإنه لا يؤلم ويدل عليه برهان آني ولمي أما أنيته فإن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لأن حرارة الدق مستقرة في جوهر الأعضاء الأصلية ومذيبه لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى إذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الأصلية

والثاني من المذكورين أعني حرارة الغب مدرك دون الأول فإن صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق وأما لميته فإن الإحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و كيفية المحسوس إذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك إحساس لكونه مشروطا بالتأثر فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال ذلك المتمكن كيفية العضو الأصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به أي بالمنافرة الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة والإحساس بالمنافي الذي هو الألم ولذلك أي ولأن شرط الإحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فإن المحسوسات إذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا إذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والأحساس أيضا حتى ربما يشعر بها أي بتلك المحسوسات المستمرة

لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل وإن شئت شاهدا على ما ذكرناه فقس من داخل الحمام فإنه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فتراه حينئذ لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لأجل الهواء على سخونة الماء

المقصد الثاني

المتن

الصحة ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة وهذا يعم أنواعها وربما تخص بالحيوان أو بالانسان فيقال كيفية لبدن الحيوان أو لبدن الإنسان كما وقع الجميع في كلام ابن سينا وأورد الإمام الرازي على جعلها من الحالة والملكة أن مقابلها المرض وليس منها إذ أجناسه سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي إما من المحسوسة أو من الوضع أو عدم ولا شيء منها بكيفية نفسانية وأورد على هذا الحد الذي ذكره شكوكا

الأول لم قدم الملكة وإنما تكون حالة ثم تصير ملكة

قلنا الملكة اتفق على كونها صحة أو لأن الملكة غاية الحالة

الثاني فيه اضطراب إذ أسند الفعل إلى الموضوع وإلى الصحة ولا يكون إلا أحدهما

قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته

الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري
قلنا والصحة في الأفعال محسوسة وفي البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى وإذا عرفت هذا المرض خلاف الصحة فهي حالة أو ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة فلا واسطة بينهما إذ لا خروج عن النفي والإثبات وأثبت جالينوس فقال الناقة ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة ويصح مدة لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك لإهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وأنه إذا روعي شروط التقابل فلا واسطة وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فإنما هو باعتبار شرائط التقابل
الشرح
المقصد الثاني الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الأول من القانون ملكة أو حالة لم يكتف بذكر أحديهما تنبيها على أن الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه يصدر عنها أي يصدر لأجلها وبواسطتها الأفعال من الموضوع لها سليمة غير مألوفة وهذا التعريف يعم أنواعها إذ يدخل فيه صحة الإنسان وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا إذ لم يعتبر فيه إلا كون العقل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات إذا صدر

عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب أن يكون صحيحا وربما تخص الصحة وتعريفها بالحيوان أو بالإنسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان إلى آخر ما مر أو يقال كيفية لبدن الإنسان إلى آخره كما وقع الجميع في كلام ابن سينا أما الأول فكما عرفت وأما الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فإنه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مألوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا إما للاختلاف فيها وإما لعدم الاعتداد بها وأما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الأول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سالمة وأورد الإمام الرازي على جعلها أي جعل الصحة من الحالة والملكة أي من الكيفيات النفسانية سؤالا هو أن مقابلها المرض وليس المرض منها أي من الكيفيات النفسانية فلا تكون الصحة أيضا منها وإنما قلنا إن المرض ليس منها إذ أجناسه أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق الأطباء ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي أي هذه الأمور المذكورة إما من الكيفيات المحسوسة أو من مقولة الوضع أو عدم فإن سوء المزاج الذي هو مرض إنما يحصل إذا صار إحدى الكيفيات الأربع أزيد أو أنقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الأفعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة وإتصاف البدن بها فإن جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وإن

جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وإن جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الأقسام الثلاثة على الأول فلذلك حكم بأن سوء المزاج من المحسوسات وأما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أو عدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخل بالأفعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الأمور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة أن ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الأطباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للأمور المذكورة ومخلة بالأفعال ولا شيء منها أي من الكيفيات المحسوسات والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضا فلا تكون الصحة منها أيضا لأنها تكون عبارة إما عن أمور وجودية مقابلة للأمور التي سميناها مرضا وهو المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم وإما عن أمور عدمية هي عدم تلك الأشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم إلا إذا ثبت أن هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات

وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة وأورد الإمام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكره للصحة شكوكا وأجاب عنها أيضا الأول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وإنما تكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة أولا حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك أو لأن الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن وإن كانت متأخرة في الوجود

الثاني فيه أي في الحد اضطراب إذ أسند فيه الفعل وصدوره إلى الموضوع وإلى الصحة فإن قوله يصدر عنها الأفعال يدل على أن مبدأ الأفعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على أن مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند إليه الفعل بحسب الواقع إلا أحدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على أن يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة

قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلته في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لأجلها وبواسطتها كما أشرنا إليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي الثالث أيضا وأما ما يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشيء إلا أن يؤول بما ذكرناه

الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري أي تحديد للشيء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الأفعال والصحة في الأفعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى فلا إشكال وإذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض

خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة أو ملكة يصدر بها الأفعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم أنواع الأمراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان أو بالإنسان وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الإمام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبأن المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون أن المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشريقة لا مناقضة بين كلاميه إذ في وقت المرض أمران

أحدهما عدم الأمر الذي كان مبدأ للأفعال السليمة

وثانيهما مبدأ للأفعال المأوفة فإن سمي الأول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وإن جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والأظهر أن يقال إن اكتفى في المرض بعدم سلامة الأفعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وإن أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من إثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما أي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين إذ لا خروج عن النفي والإثبات فالكيفية التي بها تصدر الأفعال عن موضوعها إما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالأولى هي الصحة والثانية هي المرض وأثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الناقة ومن ببعض أعضائه آفة أو يمرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك أي إثبات الواسطة إنما هو لأهمال شروط التقابل من اتحاد

المحل والزمان والجهة وتعلم أنه إذا روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما أصلا لأن العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليما أو غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر إذا روعي الشرائط المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فإنما هو أي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فإنه إذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما

قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ إن جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة وإلا فلا وإذا فرض إنسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد أن يكون إما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما وإما أن لا يكون كذلك فلا واسطة إلا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة إليها يعني أن يشترط في حد الصحة سلامة جميع الأفعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض أعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وأن لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقة والشيح والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الأفعال من جميع الأعضاء في جميع الأوقات فتخرج الأمور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا إلا أن النزاع حينئذ يكون لفظيا

الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات

وفيه مقصدان

المقصد الأول

المتن

أنها عارضة للكم إما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية وللمتصلة التثليث والتربيع وإما مع غيرها كالحلقة فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم مع اعتبار لون وكالزاوية فإنها هيئة إحاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت وأنها توصف بالأصغر والأكبر وبكونها نصفا وثلثا

والجواب أنه إنما يتم أن لو كان عروض ذلك لها بالذات وأنه ممنوع بل لأنه عارض للكم ويبطله أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم بخلاف الكم فإنه يزيد

الشرح

الفصل الثالث من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان

المقصد الأول أنها أي الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم وإما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الأولية والتركيب وسائر الأعراض الذاتية للأعداد وللمتصلة التثليث والتربيع أي كالتثليث والتربيع فإنهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الأضلاع وإما مع غيرها كالخلقة فإنها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث أنه محاط بحد واحد أو أكثر مع اعتبار لون

قال الإمام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك إما لنفسه كالشكل العارض للمقدار وإما لجزئه كالخلقة فإنها كذلك بواسطة جزئها الذي هو الشكل

فإن قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي إذ لولاه لم يكن خلقة

قلنا العارض للكمية إما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث أنها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم إن اللون حامله الأول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الأول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم

قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لأن حاملها الأول هو السطح إذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله

وكالزاوية أن الزاوية كالخلقة في أنها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فإنها هيئة إحاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما بالاستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الأمر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلا إلى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطا واحدا فإنه إذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها إحاطتهما بذلك السطح إحاطة تامة بل ربما امتنع إحاطتهما به كذلك كما إذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضا أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين أو غير متناهيين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل إذ لا بد فيه من الإحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما إذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة وأما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه إذ لا إحاطة أصلا مع الاستقامة ثم إن الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي وأنها أي ولأنها توصف بالأصغر والأكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية أخرى ولا شك أن هذه الصفات أعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير أن يتحدا خطا واحدا

والجواب أنه أي هذا الاستدلال إنما يتم أن لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي لها أي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وأنه ممنوع بل عروضه لها يجوز أن يكون لأنه أي لأن هذا المعروض الذي هو

الزاوية عارض للكم كما في الشكل فإنه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم ويبطله أي يبطل كون الزاوية من الكم أنها تبطل بالتضعيف وتنعدم أما القائمة فإنها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلا وأما الحادة فإنها تبطل إذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فإنه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضا ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فإن كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلا وأما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه إذ يجوز أن يبقى هناك زاوية في الجهة الأخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة إذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لأن الكم إذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد أبدا ومما يدل على أن الزاوية ليست سطحا أنها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فإن الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها إحدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الإضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فإن التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة إلى أنها أمر عدمي أعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها

المقصد الثاني

المتن

قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية وأنه إذا أثبت أحد طرفيه وأدير حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه سواء وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير حصل الإسطوانة وهو شكل يحيط به دائرتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وأدير المثلث حصل المخروط وهو جسم أحد طرفيه دائرة والآخر نقطة ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة وهذا كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين

الشرح

المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقطة المفروضة فيه كلها متوازية أي على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض وقالوا إنه إذا أثبت أحد طرفيه على حالة وأدير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الدائرة وهي شكل أي مشكل يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه أي من تلك النقطة إلى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها إليه أنصاف أقطارها والخط

المستقيم الخارج من المركز إلى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم إذا أثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وأدير نصف الدائرة حتى عاد إلى وضعه الأول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليه أي إلى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط أنصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز إلى المحيط في الجانبين قطرها وإذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازي الأضلاع وأدير ذلك المربع حتى عاد إلى وضعه الأول حصل الإسطوانة والعبارة الظاهرة أن يقال إذا أثبت أحد أضلاع سطح متوازي الأضلاع وأدير حصل الإسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لأن الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين إنما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما أن القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين وإذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة أي أحد ضلعي القائمة من المثلث وأدير المثلث حتى يعود إلى وضعه الأول حصل المخروط المستدير وهو جسم أحد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر نقطة هي رأسه ويصل بينهما سطح ينفرض عليه أي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما أي بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم أن ما نقله عنهم إنما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الأمور لا لأن وجودها في أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه

ومن هذا القبيل ما قيل إنه إذا فرض نقطتان تحرك أحديهما إلى الأخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم وإذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل إلى وضع الاستقامة حصل المثلث وإذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الأضلاع قائم الزوايا

قال المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كله أمور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها مبني علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وإن سلم كونها أمورا وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى أن العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها

فإن قيل لا كمال في معرفته أحوال الموهومات

قلنا إن الموهومات قد تكون عارضة في نفس الأمر للأعيان الموجودة فيحصل لتلك الأعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل بأحكام الأمور الوهمية على أحوال الأمور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة

تنبيه

المتن

لو اعتبر المركبات حصلت مقولات غير متناهية والخلقة إنما اعتبرت باعتبار وحدة بحسبها يتصف بالحسن والقبح وهما غير العارضين للشكل وحده أو للون وحده وهذا عذر غير واضح

الشرح

تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو أن المعتبر من أنواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وأنواعها حصلت مقولات غير متناهية أي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث إلى عشار وحصلت أيضا أنواع غير منحصرة فيما ذكروه من أنوعها بحسب التركيب فيما بين تلك الأنواع كأن تركب مثلا الأقسام الأربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة إنما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها أي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح يعني أن الشكل إذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانيه باعتبارها يصح أن يقال للشيء أنه حسن الصورة أو قبيح الصورة وهما أي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده أو للون وحده

قال المصنف وهذا عذر غير واضح لأنهم إن ادعوا أن بين الشكل واللون وحدة حقيقة منعناها وإن اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وأدرجناهما فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها

الفصل الرابع في الكيفيات الاستعدادية

المتن

إما نحو القبول ويسمى ضعفا وإما نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا وأما قوة الفعل فليست منها فإن المصارعة مثلا تتعلق بعلم وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة وبالقدرة وشيء منها ليس من هذا الجنس

الشرح

الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية وهي إما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية وإما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية وأما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة فإن المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذا الصناعة وصلابة الأعضاء لئلا يتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لأن العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الأعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر

المرصد الرابع في النسب

وفيه مقدمة وفصلان

المقدمة

المتن

أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين لوجوه

الأول لو وجدت لزم التسلسل أما أولا فلأن محلها يتصف بها فله إليها نسبة موجودة ويعود الكلام فيها وأما ثانيا فلأن لوجودها إليها نسبة وأما ثالثا فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة

الثاني لو وجدت لوجدت الإضافة وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين فيوجد المتقدم والمتأخر معا

الثالث لو وجدت لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه وقبله بأنه متقدم عليه وبعده بأنه متأخر عنه وأثبتها ضرار والتزم التسلسل ومن ثم أثبت أعراضا غير متناهية

واحتج الحكماء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض مما نعلمه ضرورة وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج ونحن نقول به فإن من الإضافات أمورا موجودة في الخارج حقيقتها أنها إضافة ومنها إضافات يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر والأول ينتهي عند حد دون الثاني

الشرح

المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب أي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان أنها موجودة في الخارج أولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده أعني الأين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء

المقدمة أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون إلا الأين فإنهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ما عداه منها لوجوه

الأول لو وجدت الأعراض النسبية لزم التسلسل في الأمور الموجودة أما أولا فلأن هذه الأعراض لا بد لها من محل ولا شك أن محلها يتصف بها فله إليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة

موجودة أيضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بأن يقال هذه النسبة أيضا لها محل يتصف بها فله إليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا إلى ما لا نهاية له فهذا تسلسل وأما ثانيا فلأن لوجودها الزائد على ماهيتها لما مر إليها نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها إليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان وأما ثالثا فلأن لأجزاء الزمان بعضها إلى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الأعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما وما مع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع أيضا

الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الإضافة لأنها من النسب لكونها نسبة متكررة وهي لا تتحقق إلا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن أقسام الإضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان معا وأنه باطل قطعا

الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة ثابتة إليه بأنه موجود معه و له قبله أي قبل كل حادث إضافة أخرى إليه بأنه متقدم عليه و له بعده إضافة ثالثة إليه بأنه متأخر عنه وهذه الإضافة حادثة أما التي مع الحادث أو بعده فلا شبهة في حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول وأثبتها أي الأعراض النسبية ضرار والصواب كما في المحصل معمر فإنه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها أذعن لها وحكم بوجودها و حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم أثبت أعراضا غير متناهية يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء

على وجود الأمور النسبية بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض وأمثالهما من النسب مما نعلمه ضرورة أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولقائل أن يقول إن ادعيتم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فيكف يدعي الضرورة فيه وإن قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الأعيان الخارجية بالأمور العدمية فإن زيدا أعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك أيضا بأن الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها إنما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج أي هذه الأدلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فإن من الإضافات والنسب أمورا موجودة في الخارج حقيقتها أنها إضافة كالفوقية والمقابلة ونظائرهما ومنها إضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان والقسم الأول من هذين ينتهي عند حد أي يجب انتهاؤه إلى حد لا يتجاوزه دون الثاني إذ لا يقف عند حد لا يمكن

للعقل أن يتجاوزه ويفرض إضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انجلت تلك الأدلة واندفع التسلسل في الأمور الخارجية لجواز أن تنتهي السلسلة إلى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية إذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمرا موجودا أيضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الأدلة بكونه منقوضا بالأين

الفصل الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون وزعم قوم منهم أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة بالكون

قال الإمام الرازي حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فيلزم الدور

والجواب ما قد عرفته مع أنه قد تكون ذات الصفة علة للحصول ويكون تحيزها معللا به فلا دور وربما قال قيام الصفة إن توقف على التحيز لزم الدور وإلا جاز انفكاك العلة عن المعلول وقد يقال إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وهو غير وارد إذا تأملت

تنبيه الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز نسبتها إليه سواء وإنما يقتضي حصوله في حيز ما بحسب ما يقارنه من شرط يعينه والكون هو نسبته إلى

الحيز المخصوص فالفرق ظاهر لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي فإن الحصول في الحيز المخصوص عندنا بخلق الله تعالى

الشرح

الفصل الأول في مباحث المتكلمين في الأكوان وفيه مقاصد سبعة

الأول المتكلمون وإن أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالأين وسموه بالكون والجمهور منهم على أن المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم أعني مثبتي الحال أن حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته

قال الإمام الرازي في الأربعين هذا عندنا باطل إذ حصول الصفة للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فإذا فرض أن حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الأول من هذا الموقف وهو أنا لا نسلم أن معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع أنه إن سلم أن معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لأنه قد تكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به أي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال إشارة إلى

ما وجد في نسخة أخرى من الأربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة للحصول إن توقف على التحيز أي الحصول في الحيز لزم الدور لأنه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض أن قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه ما مر من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر وإلا أي وإن لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لأنه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فأمكن أن توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في كتاب الأربعين أنه إن عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف إمكان حصول العلة بدون المعلول وإن عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا إلى علته بلا عكس

قال المصنف وهو أي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الإمام يظهر ذلك عليك إذا تأملت وقد وجهه بعض تلامذته بأن مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وإن لم يستلزم دورا ممتنعا إلا أن ههنا أمرا آخر يستلزمه إذ قد صرح الإمام بأن قيام الصفة بالشيء معناه أن تحيزها تابع لتحيزه ولا شك أن تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم

الدور الممتنع وهذا مردود أما أولا فلأنه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها أن قيام الصفة المذكورة بالجوهر إما أن يتوقف على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه وأما ثانيا فلأن التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الأولى فلا وجه لجعله جزءا لدليل آخر وأما ثالثا فلأن هذا التوجيه اختيار للشق الأول وهو قوله إن عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو أن قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب

تنبيه على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو أنهم قالوا الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها إليه سواء فإن ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان وإنما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط يعينه أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران

أحدهما الكائنية أعني الحصول في الحيز المخصوص

وثانيهما الكون الذي هو نسبته أي المقتضى لنسبته إلى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو مقتضي وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة ظاهر وأما الجواب فهو قوله لكن أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر إلى الأحياز الممكنة على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضى وأنه ماذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معلل

بصفة أخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فإن الحصول في الحيز المخصوص إنما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى له

المقصد الثاني

المتن

أنواع الكون أربعة لأن حصوله في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا والثاني إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر الحصول في أول الحدوث فإنه غير مسبوق بكون آخر

وقال أبو هاشم إنه سكون

ثم منهم من قال الحركة مجموع سكنات فإن قيل الحركة ضد السكون فكيف تكون مركبة منه قلنا الحركة من الحيز ضد السكون فيه وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها نفس الكون فيه وهو مماثل للكون الثاني فيه وأنه سكون فكذا هذا ويلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة إلا أن يعتبر في الحركة ألا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا أن تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات والنزاع لفظي وأما الأول فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع وإنما قلنا إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء عند المتكلمين فالاجتماع واحد والافتراق مختلف فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر قائم بهما أو وضع أحدهما إلى الآخر فإنهم لا يثبتونه فالجوهران كل له اجتماع بالآخر فاحفظ هذا فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة

الشرح

المقصد الثاني أنواع الكون أربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لأن حصوله أي حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر قسمان لأنه إن كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر أي على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في أول الحدوث أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه فإنه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال أبو هاشم وأتباعه أنه أي الكون في أول الحدوث سكون لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فإذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الأحياز فإن قيل في إبطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك أنها ضد السكون فكيف تكون الحركة مركبة منه فإن أحد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا في درء هذا الإبطال ليست الحركة والسكون متضادين على الإطلاق بل الحركة من الحيز ضد السكون

فيه إذ لا يتصور اجتماعهما أصلا وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها أي الحركة إلى الحيز نفس الكون الأول فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو أي الكون الأول فيه مماثلا للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس وأنه أي الكون الثاني فيه سكون باتفاق فكذا هذا أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يتخالفان

قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم أن ما ذكره أخص صفاتهما وأيضا يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة باتفاق وكذا الثاني

قال الآمدي وهذا إشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف إلى الجواب بقوله إلا أن يعتبر أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة إلا أن يعتبر في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز إلا أن تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما مر إذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل أنا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثاني حركة وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معا

في الحركة إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط كما هو ظاهرها لزم أن يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه إشكالا بقوله وحينئذ أي حين اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الإشكال لكن لا تكون الحركة مجموع سكنات لأن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بأنهم يدعون أن جميع أجزاء الحركة سكنات لأن كل سكون يجب أن يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فإن الكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزءا لحركة أصلا والنزاع في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون لفظي فإنه إن فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأحيان كما عرفت وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضا تركب الحركة من السكنات فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول ولا شك أن الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه وأما الأول وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع وإنما قلنا إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فإنهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور إلا على وجه واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من أقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء أي جوهر بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر واحد قائم بهما معا فإنه غير جائز عندهم لما مر من أن العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا أن يقوم بهما معا وإلا لم يكن واحدا حقيقة أو وضع أحدهما أي ولا أن الاجتماع

وضع أحد الجوهرين بالنسبة إلى الآخر فإنهم أي المتكلمين لا يثبتونه أي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل واحد منهما له اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم أن اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم أن الاجتماع من مقولة الوضع

المقصد الثالث

المتن

الكون وجوده ضروري وكذا أنواعه الأربعة إذ حاصلها كما علمت عائد إلى الكون والمميزات أمور اعتبارية نحو كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق به وإمكان تخلل ثالث وعدمه

وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا

تنبيه إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة أمور اعتبارية كان تسميتها أنواعا مجازا وإنما هو نوع واحد بل إذ الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق وإذا خلق معه غيره عرضا له والكون بحاله

الشرح

المقصد الثالث الكون أي الحصول في الحيز وجوده ضروري

بشهادة الحس وكذا أنواعه الأربعة على رأي المتكلمين موجودة إذ حاصلها كما علمت من التقسيم عائد إلى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض أمور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي أو غير مسبوق به أي بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر ونحو إمكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الأمور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج

وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدمي عندهم إذ ليس من شأنها الحركة

تنبيه إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة المذكورة أمور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعا مجازا وإنما هو نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما لا توجب أيضا اختلافا في الهوية الشخصية إذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا وإذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرضا له والكون الثابت له أو لا باق بحاله لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته

المقصد الرابع

المتن

فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين

الأولى إذا تحرك الجسم فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه واختلفوا في المتوسط الباطن فقيل متحرك إذ لو سكن لزم الانفكاك ولأنه في الكل والكل في حيز الكل فهو في حيز الكل وقد خرج عنه إلى آخر وقيل غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به والأولون جعلوه هو البعد المفروض الذي يشغله وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة وأنه أولى بالحركة إذ هو يفارق بعض السطح المحيطة به

الحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبهتك عليه

الثانية إذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة فالمستقر متحرك وألزم ما إذا تحرك عليه جوهران كل إلى جهة فيجب أن يكون متحركا إلى جهتين في حالة واحدة فيقال وذلك إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه وشدد النكير عليه ولا معنى له لأنه نزاع في التسمية

الشرح

المقصد الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين

الأولى إذا تحرك جسم من مكان إلى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لأنها قد فارقت أحيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك وإلا كان ساكنا إذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن إذ لو سكن مع

حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولأنه أي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به أيضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه أي عن حيز الكل إلى حيز آخر إذ المفروض أن الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك إذ حيزه الجواهر المحيطة به وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والأولون القائلون بكونه متحركا جعلوه أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع إلى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وأنه أولى بالحركة من الجوهر المتوسط إذ هو يفارق بعض السطح المحيط به أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فإنه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق أنه نزاع لفظي يعود إلى تفسير الحيز كما نبهتك عليه آنفا فإن فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز إلى حيز آخر وإن فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا وأما المستقر المذكور فإنه يفارق بعضا من الجوهر المحيطة به دون بعض وإن فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا

الصورة الثانية قال الأستاذ أبو إسحق إذا كان الجوهر مستقرا في

مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة إلى جهة بحيث تتبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك وألزم على هذا القول ما إذا تحرك عليه أي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما إلى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب أن يكون الجوهر المستقر متحركا إلى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الإلزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا إلى جهتين إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها وشدد النكير عليه أي على قول الأستاذ ولا معنى له أي للإنكار وتشديده لأنه نزاع في التسمية فإن الأستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين إلى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الأول عين السكون في المكان الثاني فالتزموها والمخالفون له يطلقونه على القسم الأول ولا مشاحة في الاصطلاحات

المقصد الخامس

المتن

يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة

للمحسوس ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر واتفقوا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا

فقال الشيخ والمعتزلة المجاورة غير الكون لحصول حال الانفراد دونها والتأليف والمماسة غير المجاورة بل هما أمران يتبعان المجاورة والمباينة أي الافتراق ضد للمجاورة فلذلك تنافي التأليف لا لأنه ضده

ثم قال الشيخ المجاورة واحدة وأما المماسة والتأليف فيتعدد فهنا ست تأليفات وهي تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه

وقالت المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا قائما بهما فههنا تأليف واحد وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر

وقيل ست تأليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء بتأليف وأبطلوا وحدة التأليف بأنه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر معه وتأليف الخمسة معه باق فظهر التغاير إذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة

وقال الأستاذ المماسة نفس المجاورة وأنهما متعددتان ضرورة فالمباينة ضد لهما حقيقة

وقال القاضي إذا خص جوهر بحيز ثم توارد عليه مماسات ومجاورات آخر ثم زالت فالكون قبل وبعد واحد لم يتغير وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات وهذا أقرب إلى الحق بناء على عدم اشتراط البينة

فروع

الأول الجوهر الفرد له ست مماسات معينة وضدها ست مباينات

غير معينة هذا قبل المماسة وأما بعدها فقال في قول يضادها ست مباينات غير معينة وفي قول ست معينة هي الطارئة على المماسات هذا بناء على أن المماسة غير الكون

الثاني المتوسط بين الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر

فقال الأصحاب قربه من أحدهما عين البعد من الآخر

وقال الأستاذ غيره إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته اللهم إلا أن يراد أن الكون واحد كما هو مذهب الأستاذ وليس ثمة أمر زائد هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا

الثالث الجوهر إذا ماس من جهة فهل يقال إنه مباين من الجهة الأخرى لعدم المماسة أم لا لأنه لا يمكن المجاورة من تلك الجهة حينئذ وهذا نزاع لفظي

الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم

وقيل لا إذ لا تجوز المجاورة ويكفي جوازه بدلا والذي حداني على إيراد هذه الأبحاث أمران معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقا إليها مما قالوا به من لوازمها وأن لا تظن بكتابنا هذا إعوازه لها قصورا وإلا فلا تجدي في المطالب المهمة زيادة طائل ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب وليس من دأبي الإسهاب وأذكر هذا العذر لدي ما عسى تعثر عليه في غير هذا الموضع فتكف عني لائمتك

الشرح

المقصد الخامس اتفق القائلون بالأكوان على أنه يجوز وجود

جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست إلا ما نقل عن بعض المتكلمين من أنه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وإنكار للمحسوس فإن الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تأليف الأجسام من الجواهر الفردة فإنه إذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك إلا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا أيضا على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الأشعري والمعتزلة المجاورة أي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي أمر زائد عليه وذلك لحصوله أي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها أي دون المجاورة فإنها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة أيضا التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما أمران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا أيضا المباينة أي الافتراق المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتأليف فلذلك تنافي المباينة التأليف لأن ضد الشرط ينافي المشروط لا لأنه ضده أي لا لأن المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وإن تعدد المجاور له وأما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب

تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا أي فيما إذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي أي المماسات الست تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب و الجوهر اليابس تولد تأليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما إذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فإنه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر وإليه أشار بقوله فههنا أي فيما إذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته تأليف واحد وإذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل ههنا ست تأليفات لا سبع حذرا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وأبطلوا أي أبطل هؤلاء وحدة التأليف التي ذهبت إليها الطائفة الأولى بأنه قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعني المجاورة فتكون منافية له ولا شك أنه يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر واحد من الستة معه أي مع الجوهر المحاط بها وتأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير إذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه

وقال الأستاذ أبو إسحاق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينهما وأنهما متعددان بحسب تعدد المجاور المماس ضرورة فالمباينة على رأيه ضد لهما حقيقة وذلك لأنها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضي أبو بكر إذا خص جوهر بحيز أي حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر أخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد أي قبل

المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وإنما تعددت الأسماء بحسب اعتبارات فإن الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر إليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وإن كان مماثلا للكون الأول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والأكوان المختلفة على أصله ليست غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة على أصله ليست غير الأكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالأحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي أقرب إلى الحق بناء على أصول أصحابنا من عدم اشتراط البينة المخصوصة لقيام عرض من الأعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر أو ما قام به مؤثرا في حكم جوهر آخر لأن حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له أو غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على أن قول القاضي أقرب إلى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لأنه زيادة تضييع للأوقات

فروع على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق

الأول الجوهر الفرد المنفرد من غيره يتصور له ست مماسات معينه لأن ما يماسه لا يكون إلا معينا وضدها أي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لأن ما باينه من الجواهر غير معين فإن ضم إليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو إذا ضم إليه جوهر ثالث أو أكثر هذا إذا كانت المباينة قبل المماسة وأما إذا كانت بعدها فقال الشيخ في قول يضادها أي يضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الأول و قال في قول آخر يضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارئة على المماسات المعينة

قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا إلى التسميات كما ذكره القاضي

الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في حيزين بينهما أحياز كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الأصحاب قربه من أحدهما عين البعد من الآخر وقال الأستاذ غيره وهو الحق إذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعده من الآخر بأن يتحرك الآخر معه إلى جهة حركته بمقدار حركته فبطل ما قاله الأصحاب اللهم إلا أن يراد أن يكون مرادهم بما قالوه أن الكون واحد أي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الأستاذ وليس ثمة أمر زائد على الكون هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا إذ مرادهم أن نفس الكون لا يختلف إنما المختلف هو الاعتبارات ومراده أن الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف

قال الآمدي إذا ضم جوهر ثالث إلى أحد هذين الجوهرين فلا شك أنه قريب من المنضم إليه وبعيد من الآخر فقال الأصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الأستاذ القرب غير البعد ألا يرى أنه إذا قدر انضمام الجوهر البعيد إلى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الأستاذ مبني على أن البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وأن كل جوهر فرد له ست مباينات لستة

جواهر فإذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الأصحاب فإنه مبني على أن الكون القائم بالجوهر لا يختلف وإنما يختلف التسميات كما ذكره القاضي

الفرع الثالث الجوهر الفرد إذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال إنه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الأخرى كما ذهب إليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة في تلك الجهة الأخرى أم لا يقال ذلك كما ذهب إليه الأستاذ لأنه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الأخرى حينئذ أي حين هو مماس له من الجهة الأولى وهذا نزاع لفظي لأنه إن اعتبر في المباينة إمكان المماسات في تلك الحالة فالحق هو الثاني وإن لم يعتبر فالحق هو الأول

الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما إذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز إذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من إمكان المجاورة

قال المصنف ويكفي يعني في الوصف بالمباينة جوازها أي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز وإنما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي حداني وبعثني على إيراد هذه الأبحاث أمران

أحدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا إليه في حقيقة الأكوان تسلقا تعليل للتحقيق إليها أي إلى حقيقة الأكوان مما قالوا به من لوازمها وأحوالها يعني أنه إذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة وإذا حقق ما قالوه في تفسير الأكوان وأحوالها فربما يتوصل به إلى معرفة حقيقتها

وثانيهما أن لا تظن بكتابنا هذا إعوازه لها أي لهذه الأبحاث قصورا فيه وإلا فلا تجدي المباحث المذكورة في المطالب المهمة

التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هي عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دأبي الإسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالإيجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر أي احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدناه لك ههنا لدى ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الأبحاث في غير هذا الموضع فتكف بالنصب على أنه جواب الأمر عني لائمتك أي لومك

المقصد السادس

المتن

من لم يجعل المماسة كونا أطلق القول بتضاد الأكوان لأن الكونين إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والأول اجتماع المثلين والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين ومن جعلها كونا كالشيخ والأستاذ فلم يجعلها أضدادا ولا مماثلة بل مختلفة

الشرح

المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي وأتباعه أطلق القول بتضاد الأكوان على معنى أن كل كونين فهما متضادان لأن الكونين المجتمعين فرضا إما أن يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والأول اجتماع المثلين لأن كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر إلا على سبيل التعاقب كما إذا كان مستقرا في حيز واحد أكثر من

زمان فإن الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الأول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها أي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والأستاذ فلم يجعلها أي الأكوان أضدادا ولا مماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد

قال الآمدي والحق هو الأول لما سبق من أن المماسة المباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية

المقصد السابع

المتن

في اختلافات للمعتزلة بناء على أصولهم

أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل أما الملازمة فإذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد وأما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون

وبالجملة فالحاصل في الآن الثاني سكون فيجب أن يكون كونا آخر لا الكون الأول وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة توجب الخروج عن ذلك الحيز دون السكون ويمكن الجواب بما مر من أن المنافي للسكون هو الحركة من الحيز لا إليه والحركة لا توجب الخروج عنه بل هو الخروج وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون وبه قال أبو هاشم

ثانيها ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى بقاء السكون واستثنى الجبائي صورتين
الأولى ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فأمسكه الله تعالى في الجو لأن من أصله
أن الطارى الحادث أقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لهوى الثقيل بما يتجدد فيه من
الاعتمادات

الثانية السكون المقدور للحي إذ لو بقي لم يكن مقدورا فيجب لو أمر بالحركة ولم يتحرك أن لا يأثم
وهو خلاف الاجماع ولزب هذا بأبي هاشم والتزم العقاب بعدم الفعل فلقب بالذهني

ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان لحاسة البصر واللمس فإن من نظر إلى الجوهر أو
لمسه مغمضا لعينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك التفرقة بين الحالتين ومنعه أبو هاشم بأن الكون لو
كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته إذ الإدراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك
واللازم باطل فإن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط ومن نقل في النوم
إلى غير حيزه فإذا استيقظ لم يدركه بخلاف ما لو لون بغير لونه

رابعها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر إذ نفرق بين الأشكال المختلفة وما هو إلا بالنظر إلى
التأليفات المختلفة ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال ذلك قد يكون بالنظر إلى الأكوان أو المحاذيات أو
غيرها واحتج بأنه لو رؤي التأليف وهو قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤيت الصفحتان
وإنما يصح لو لم يقل إن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف
الصفحتين

خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر

ومنعه ابنه لأن التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على أصله وإن سلم ففيه مصادرة

سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا كمن يضم أصبعيه ومنعه ابنه إذ يمتنع دون المجاورة المولدة له

سابعها ذهب أكثر المعتزلة إلى أن مجاورة الرطب واليابس وإن ولدت التأليف فليست شرطا له لأنها لو كانت شرطا للابتداء لكانت شرطا في الدوام كأصل المجاورة وليس كذلك كاليواقيت الصم الصلاب وهو منقوض بالقدرة عندهم ومنهم من قال إنها للدوران ومع ضعفه فلعل ذلك عائد إلى اختلاف أجناس التأليف

الشرح

المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة في أحكام الأكوان بناء على أصولهم

أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة إذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل أما الملازمة فإذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الأول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين السكون وأما بطلان

التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل أي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب أن يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا لا الكون الأول الذي هو حركة وإلا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الأول في الحيز الثاني توجب الخروج عن ذلك الحيز أي الحيز الأول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فإنه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي بما مر من أن المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فإنها لا تجامع السكون فيه لا الحركة إليه فإنها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة إلى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لأنها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الأول وأنه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون

فإن قلت لا يخفى أن الكون الأول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الأول كما ذكرتم إلا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران

قلت إنما يصح ذلك أن لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالأول عين الخروج عن الحيز الأول وبه قال أبو هاشم أي أنه قال ببقاء الحركة وبأن الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون

ثانيها أي ثاني الاختلافات أنه ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة إلى

بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين أي قالوا ببقاء السكون إلا في صورتين

الأولى ما إذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فأمسكه الله تعالى في الجو من غير أن يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وإنما ذهب إلى ذلك لأن من أصله أن الطارئ الحادث أقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات

الصورة الثانية السكون المقدور للحي فإنه لا بد أن يكون متجددا إذ لو بقي لم يكن مقدورا لأن تأثير القدرة إنما هو الإحداث ولا يتصور الإحداث حالة البقاء فيجب حينئذ لو أمر الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون أن لا يأثم إذ لا إثم على أصلهم إلا على أمر مقدور والسكون المضاد للحركة إذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الإجماع بخلاف ما إذا كان السكون متجددا ولزب هذا الذي ذكره الجبائي في إثبات الصورة الثانية بأبي هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه إذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذهني إما لأنه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب إنما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن وإما لأنه أثبت التأثم والعقاب بأمر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف أصلا

ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فإن من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا لعينه وهو أي ذلك الجوهر ساكن أو متحرك أدرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين أي حالتي السكون

والحركة وعلم أنه إما ساكن أو متحرك ضرورة ومنعه أبو هاشم واحتج بأن الحركة عين الكون في الحيز بعد أن كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم إن الكون ليس مدركا بالحواس إذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته إذ الإدراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فإن خصوصية الكون في الأحياز المعينة غير مدركة ألا يرى أن راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فإنها إذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فإن راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الأحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم أنها ساكنة في حيز واحد من الهواء وأن الشط متحرك إلى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم إلى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فإذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا أحيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه إلى حيز آخر ثم استيقظ فإنه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه بغير لونه فإنه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة

ورابعها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة إذ نحن نفرق بين الأشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو إلا بالنظر إلى التأليفات المختلفة أو لمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر إلى الأكوان أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة أو المحاذيات المتخالفة أو غيرها من الأمور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف

واحتج أبو هاشم على سبيل المعارضة بأنه لو رؤي التأليف وهو أمر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤيت الصفحتان معا وذلك لأن تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فإذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وإنما يصح هذا الاحتجاج على أبيه لو لم يقل أن المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني أنه لا يقول أن التأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول إن المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على أن لقائل أن يقول إذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا

خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الأشكال لما مر من أنا نفرق بين الأشكال المختلفة وما هو إلا بالنظر إلى التأليفات المختلفة فإنه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الأجسام لما اختلفت أشكالها ومنعه ابنه وقال إن التأليفات متجانسة لأن التأليفين مشتركان في أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على أصله الفاسد وإن سلم ذلك الأصل ففيه أي في هذا الاستدلال مصادرة لأنه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من أخص صفات التأليف إنما يثبت إذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة

سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم إصبعيه ومنعه ابنه إذ يمتنع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا

لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على أن المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدر الحادثة دون توسط السبب وإن كان ذلك باطلا على أصول أصحابنا

سابعها ذهب أكثر المعتزلة إلى أن مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وإن ولدت التأليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لأنها لو كانت شرطا للابتداء أي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كأصل المجاورة فإنه شرط للتأليف ابتداء ودواما وليس الأمر كذلك وليس الأمر كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فإنها لا رطوبة فيها أصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها وهو أي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فإن تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما

ومنهم من قال إنها أي المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فإن التأليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعفه أي ضعف الدوران وعدم دلالته على أن المدار شرط للدائر فلعل ذلك أي الاختلاف بين المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد إلى اختلاف أجناس التأليف كما ذهب إليه الجبائي لا إلى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني في مباحث الأين

على رأي الحكماء وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

قال الحكماء الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وذلك أن كل ما هو بالقوة فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه وإلا فعدم محض بل بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر والمتحرك له حركة بالفعل وهو أمر حصل له بعد أن لم يكن فهو كمال له إذ معنى الكمال ذلك وإنه يؤدي إلى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى فهذا كمال ثان وذلك كمال أول ثم إنه ما دام متحركا فشيء منه بعد بالقوة فهو لما هو بالقوة وكونه بالقوة باعتبار عارض للمتحرك وإلا فهو كمال أيضا فلذلك اعتبرنا الحيثية وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة نظر إذ لا منتهى لها إلا بالوهم فليس هناك كمالان أول وثان وهذا قريب مما قاله قدماؤهم أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج لكن عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع في تعريفه الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور وبقولهم بالتدريج وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه دفعي

الشرح

الفصل الثاني في مباحث الأين على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلاثة عشر

المقصد الأول قال الحكماء الجسم إما أن يكون متحركا أو لا يكون والثاني هو الساكن لأن السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والحركة عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها كمال أول لما بالقوة أي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك أن كل ما هو بالقوة من الموجودات فإنه لا يكون بالقوة من كل وجه وإلا فعدم محض إذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف ويلزم أيضا أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا أقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لأنا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو إما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم أو بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الأول يستحيل عليه الحركة لأنها طلب لشيء وتوجه إليه وذلك غير متصور فيه لأن جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال إلى حال أصلا بخلاف القسم الثاني إذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضا وإذا عرفت هذا فنقول المتحرك أي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو أي الحركة أمر حصل له بعد أن لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه أو على حاله فهو أي ذلك الأمر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له أي للمتحرك إذ معنى الكمال ذلك هذا إشارة إلى المطلق

المذكور في ضمن المقيد أي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الأزلية على رأي الفلاسفة وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالا لأن في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس إليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا إذ لا يجب أن تكون الحركة لائقة بصاحبها وأنه أي ذلك الأمر الذي هو الحركة يؤدي المتحرك إلى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان إذا حصل بالفعل وذلك الأمر المؤدي إليه وهو الحركة الحاصلة كمال أول بالقياس إلى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل ثم إنه أي المتحرك مادام متحركا بالفعل فشيء منه أي من الكمال الأول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو أي ذلك الكمال الأول إنما يثبت لما هو بالقوة من وجهين

أحدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة

وثانيهما نفس هذا الكمال الأول وتوضيحه أن الجسم إذا كان في مكان مثلا وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك إمكانان إمكان الحصول في المكان الثاني وإمكان التوجه إليه وكل ما هو ممكن الحصول له فإنه إذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال إلا أن التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب أن يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم إن التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين

إحديهما إنها من حيث أن حقيقتها هي التأدي إلى الغير والسلوك إليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي إليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة

وثانيتهما أنها تقتضي أن يكون شيء منها بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركا إذا لم يصل إلى المقصد فإنه إذا وصل إليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لأن يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس إليها وأخرى بالقياس إلى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة إلى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فإن الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا إلى المنتهى وإذا وصل إليه لم يبق حركة أصلا وأما القوة الأخرى ففيها تفاوت بينهما فإن الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط إذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها إلى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى إليه ذلك الكمال وبقيد الأولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالأول تخرج الكمالات الأولى على الإطلاق أعني الصور النوعية لأنواع الأجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فإنها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لأن تحصل هذه الأنواع والجسم المطلق في أنفسها إنما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فإنها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لأن الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس إلى الصور النوعية والجسمية وإنما اتصف بالأولية لاستلزامها ترتب كمال

آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس إلى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه أي كون المتحرك بالقوة إنما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضا فإن المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد أن محل الحركة بالقوة في ذاته لأنه إذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته وإلا أي وإن لم يرد له هذا المعنى فهو أي المتحرك كمال أي بحسب ذاته وصورته أيضا كمالا بحسب حركته والمقصود أنه إن لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لأنه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك أي فلأن كونه بالقوة إنما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية إذ لو أريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره أن قيد الحيثية يفيد أن القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه

قال المصنف وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الأزلية الأبدية على زعمهم نظر إذ لا منتهى لها إلا بالوهم فليس هناك كمالان أول هو الحركة وثان هو الوصول إلى المنتهى نعم إذا اعتبر وضع من الأوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا أولا بالقياس إلى ذلك الوضع إلا أن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما إذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في أثناء مسافة الحركة

ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في أن المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كمالا أولا بحسب نفس الأمر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص أن تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فإن كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الأمور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها إلا الأذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الأول وأتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من أنها خروج من القوة إلى الفعل بالتدريج فإنهم قالوا الخروج من القوة إلى الفعل إما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هي الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل إما يسيرا يسيرا أو لا دفعة أو بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لإفادة تصور الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لأن التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لأنه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فإن الأمور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها إلى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري وإلى هذا أشار بقوله فيقع في تعريفه أي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور

قال الإمام الرازي أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات أوليه لإعانة الحس عليها وأما الآن

والزمان فهما سببان لهذه الأمور في الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور الأولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج أو ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فإنه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا فاسدا

المقصد الثاني

المتن

إن الحركة تقال لمعنيين

الأول التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى لا يكون في حيز آنين وهو أمر مستمر من أول المسافة إلى آخرها وهي بهذا المعنى تنافي الاستقرار فتكون ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وإليه بخلاف من جعلها الكون في الحيز الثاني واعلم أن مبناه اتصال الأحياز وعدم تفاصلها أصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه

الثاني الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها ولا وجود لها إلا في التوهم إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها إلى الجزء الأول منها ضرورة نعم لما ارتسم نسبته إلى الجزء الثاني في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الأول عنه يتخيل أمر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة في الحس المشترك فيرى خطا أو دائرة وأنت تعلم من هذا أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع أن يكون وهميا فلا يتم دليل إثبات الزمان

الشرح

المقصد الثاني ذهب أرسطو إلى أن الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين

الأول التوجه إلى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الأحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصل إليه ولا بعده حاصلا فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بأن هذه الأمور جلية غير محتاجة إلى تعريف كما أشرنا إليه وهو أي الحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج فإنا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمر من أول المسافة إلى آخرها فإن هذه الحالة توجد دفعة وتستمر إلى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك إلى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال أمرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر

فإن قيل الحركة الممدودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لأنه أمر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فإذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد

المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تتجزأ وهو باطل عندهم
قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فإذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إلى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا إلى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فإذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم إن تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور إلا بتتالي النقط في المسافة إذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض أيضا وهي بهذا المعنى أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار أي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو منتقلا إليه أما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثاني فلأنه للثاني فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ فتكون الحركة ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز المنتقل إليه أيضا بخلاف من جعلها أي الحركة الكون في الحيز الثاني فإنها إذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل إليه كما مر واعلم أن مبناه أي مبنى ما ذكره من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال

الأحياز في أنفسها وعدم تفاصلها إلى أمور لا تنقسم أصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لأن الجسم إذا كان مركبا من الجواهر الأفراد فإذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد وإذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرا واحدا انتقل من جوهر إلى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك إلا الكون في الجوهر الأول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الأول في الحيز الثاني وأما إذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم إذا انتقل من مكان إلى آخر فلا بد أن يكون بينها امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الأول مبدأ تلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت أو خطوطا أو سطوحا لا يمكن فرضها متتالية وإلا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ إما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيها له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها إلى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن أيضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أخر

المعنى الثاني للحركة هو الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها إلا في التوهم لاستحالة وجودها في الأعيان إذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها أي نسبة الحركة والأظهر أن يقال بطل نسبته إلى نسبة المتحرك

إلى الجزء الأول منها ضرورة فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبدئها إلى منتهاها وبعبارة أخرى المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها وإذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج أصلا

فإن قلت إذا وصل إلى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من أجزائه

قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لأن الحاصل في الجزء الأول من الزمان لا بد أن يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فإنه لما ارتسم نسبته أي نسبة المتحرك إلى الجزء الثاني الذي أدركه في الخيال قبل أن تزول نسبته إلى الجزء الأول الذي ترك عنه أي عن الخيال يتخيل أمر ممتد يعني أن للمتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على أنهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة أمر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا أو دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث أغلاط الحس وإنما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لأن اجتماع الصور فيها إنما هو في الخيال لا في الحس المشترك

وأنت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة معنى القطع وتصويرها أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع أن يكون هي أمرا وهميا لأن قبولها لهذه الأمور إنما هو بحسب التوهم فإن الأمر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل إثبات الزمان وذلك إما لأن العمدة في إثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمرا وهميا وإما لأن الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فإذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضا وجود فيكون هذا معارضا لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وأنهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع إليه

المقصد الثالث

المتن

فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم وهي أربع

الأولى الكم وهو على أربعة أوجه

الأول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر ويثبته أن الماء إذا انجمد صغر حجمه وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول فبين أنه لم يكن انفصل عنه جزء ثم عاد وأيضا فالقارورة تكب على الماء فلا يدخلها فإذا مصت مصا قويا ثم كبت عليه دخلها

وما ذلك لخلاء حدث فيها لامتناعه بل لأن المص أحدث في الهواء تخلخلا فكبر حجمه ثم أوجد فيه البرد تكاثفا فصغر حجمه فدخل فيه الماء ضرورة امتناع الخلاء فهذا يعطي أنيته وأما لميته فهو أن الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار فقد تكون في بعض الأشياء قابلة للمقادير المختلفة تتوارد عليها بحسب ما يعدها لذلك ولا يلزم أن يكون الكل كذلك لجواز أن يختص البعض بمقدار معين لأسباب منفصلة أو لأن مادته لا تقبل إلا ذلك كما هو رأيهم في الأفلاك

وبالجملة فهذا مصحح ولا يلزم من تحققه تحقق الأثر

الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل واعلم أنهما غير الانفشاش وهو أن تتباعد الأجزاء ويداخلها الهواء وغير الاندماج وهو ضده وإن كان يطلق عليهما الاسم بالاشتراك اللفظي فإن هذين من مقولة الوضع وقد يطلق على الرقة وعلى الثخانة وهو من باب الكيف

الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم

الرابع الذبول عكسه

الثانية الكيف وتسمى الحركة فيه استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء ومن الناس من أنكر ذلك وزعم أن ذلك كمون لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأولى وبروز لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأخرى وهما

موجودان فيه دائما إلا أن ما يبرز منها يحس بها وما كمن لا يحس بها وهذا باطل وإلا لكانت الأجزاء الحارة كامنة في الماء البارد بل وفي الجمد وأنه ضروري البطلان ومع ذلك فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحره أو يقل برده وإيضا فإن شررا إذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا ونعلم بالضرورة أن ذلك كله لم يكن كامنا فيه

الثالثة الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكان إلى مكان ويتبدل بها وضعه وفي حركة كل جزء منه نظر فمنهم من قال لا جزء له بالفعل فكيف يتحرك بل ذلك أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة مع عدم حركتها غير معقول فعليك بالتأمل

الرابعة الأين وهو النقلة التي يسميها المتكلم حركة وباقي المقولات لا يقع فيها حركة وأما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته ومنعه بعض المتكلمين وسلم الاستحالة وهو من قال العنصر الواحد إما النار والباقية بالتكاثف أو الأرض والباقية بالتخلخل أو هو متوسط والبواقي بالتكاثف والتخلخل والطبيعة محفوظة في الأحوال كلها وأبطله ابن سينا بوجهين

الأول مبرهن أن كل ما يصح عليه الكون والفساد تصح عليه الحركة المستقيمة وتنعكس إلى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد

الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم بحيز طبعا لصورته وهذا أيضا إنما يتصور إذا كانت حادثة وجواب الأول أن الأصل وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك ولا يلزم صدقه خارجيا لأنه أخص فلا يفيد الوجود

والثاني منع وجوب الحدوث بل المعتمد التجربة والتعويل على المشاهدة كما سيأتي ثم نقول الصور لا تقبل الاشتداد ولا التنقص لأن في الوسط إن بقي نوعه لم يكن التغير في الصورة أيضا فمبدأ الحركة موجود والمادة وحدها لا وجود لها

وأما المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فإن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما وإلا فلا

وأما متى فقال في النجاة إن وجوده للجسم يتبع الحركة فكيف تقع فيه الحركة وفي الشفاء الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة وهو كالإضافة لأنه نسبة تابعة لمعروضها وكذا الملك

وأما أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وأبطل بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد لا يكون تسخنه باقيا وإلا لزم التوجه إلى الضدين معا فبينهما زمان سكوت والحق أنهما تبع الحركة إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة وإما في القابل

الشرح

المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة إلى أن معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال إلى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا إن الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل

وهو باطل لأن التسود مثلا ليس هو أن ذات السواد يشتد لأن ذلك السواد إن عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وإن بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضا وإن حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد و لا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون إلى أن معنى وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا إن من الأين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الأجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضا باطل إذ لا معنى للحركة إلا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لأن التبدل حالة نسبية إضافية والمتبدل ليس كذلك فإذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب أن معنى وقوعها فيها هو أن الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف إلى صنف أو من فرد إلى فرد وهي أي المقولات التي تقع فيها الحركة أربع كما هو المشهور

الأولى الكم وهو أي وقوع الحركة فيه على أربعة أوجه لأن الحركة في الكم إما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص

والأول إما أن يكون بانضمام شيء أو لا

والثاني إما أن يكون بانفصال شيء أو لا

الأول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه

جسم آخر ويثبته أي يدل على ثبوته أن الماء إذا انجمد صغر حجمه وإذا ذاب عاد إلى حجمه الأول فبين أي ظاهر مكشوف أنه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء أو ما يساويه إليه حين عاد هو إلى حجمه الأول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وأيضا فالقارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها أصلا فإذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالإصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملأون الرشاشات الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بأن يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لأن المص أخرج بعض الهواء وأحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج أيضا ثم أوجد فيه أي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه أو عاد بطبعه إلى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه أي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا أيضا فهذا الذي ذكرناه في إثبات التخلخل يعطي ويثبت أنيته وتحققه ولا يفيد العلم بعلته وأما لميته أي لمية إمكانه وصحته كما ستعرفه فهو أن الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته إلى المقادير كلها على سواء فقد تكون الهيولى في بعض الأشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها من الأسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فإذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل وإذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف ولا

يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها أن يكون الكل كذلك أي أن يكون كل الأجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز أن يختص البعض من الأجسام بمقدار معين لا يتعداه إلى غيره لأسباب منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار أو يختص البعض بمقدار معين لأن مادته لا تقبل إلا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم في الأفلاك فإن كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل إلا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بأن مادة الأفلاك لا تقبل إلا مقدارا معينا ينافي القول بأن الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته إلى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه أي من تحقق المصحح تحقق الأثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الأجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية في الأجسام الفلكية فإن كل واحدة منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الأجسام العنصرية فإن الجزء ما دام جزءا يستحيل أن يكون مقداره مساويا لمقدار كله أما إذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر

الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على أنيته ولميته واعلم أنهما أي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانفشاش وهو أن تتباعد الأجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو أن تتقارب الأجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وإن كان يطلق عليهما الاسم أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فإن هذين أي

الانفشاش والاندماج من مقولة الوضع فإن الأجزاء بسبب حركتها الأينية إلى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها إلى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم

الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم أما السمن فإنه على ما قيل ليس في جميع الأقطار إذ لا يزداد به الطول وأما الورم فليس على نسبة طبيعية

الوجه الرابع الذبول وهو عكسه أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية

قال الإمام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق أن الواقف في النمو قد يسمن كما أن المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه أن الزيادة إذا أحدثت المنافذ في الأجزاء الأصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الأجزاء الأصلية إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو وأما الشيخ إذا صار سمينا فإن أجزاءه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك أعضاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم إلا أن اسم النمو مخصوص بحركة الأعضاء الأصلية

قال والمشهور أن النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فإن الأجزاء الأصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في أينة أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم

وقد أجيب عنه بأن الأجزاء الأصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الأجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وإنكار هذا مكابرة أقول إن كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالأصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب فالقول ما قاله الإمام واعلم أنه إذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها أيضا

الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية إلى أخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من أمرين

أحدهما انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى

وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من أنكر ذلك أي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم أن ذلك الذي يدرك من انقلاب أحدهما إلى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستنار

لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور لأجزاء كانت متصفة بالصفة الأخرى كالحرارة مثلا وهما أي هذان القسمان من الأجزاء أعني المتصفة بالصفة الأولى والمتصفة بالصفة الأخرى موجودان فيه أي في ذلك الجسم دائما إلا أن ما يبرز منها أي من تلك الأجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا أن الأجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فإنه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فإنه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوصلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد وهذا القول باطل وإلا لكانت الأجزاء الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل وفي الجمد أيضا وأنه ضروري البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول إن صح كمون الأجزاء الحارة في الماء البارد فمن أدخل يده فيه كان يجب أن يحس بحره أي بحر باطنه أو يقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل إذ ربما يجد باطنه أبرد من ظاهره وأيضا فإن شررا إذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة بأن ذلك الذي نشاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الأجزاء النارية لأحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط إلى أن الحار مثلا إذا صار باردا فقد فارقه الأجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم إنما يصير حارا بدخول أجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من

قال ينقلب بعض أجزائه نارا ويختلط بالأجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال أيضا باطله كما لا يشتبه على ذي فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الأجسام من كيفية إلى أخرى وأما أن ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء إلى السخونة يسيرا يسيرا

الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان إلى مكان لتكون حركته أينية ولكن يتبدل بها وضعه لأنه يتغير بها نسبة أجزائه إلى أمور خارجة عنه إما حاوية وإما محويه وإذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الأمر كذلك فإن الفارابي قال في عيون المسائل حركات الأفلاك دورية وضعيه وفي حركة كل جزء منه أي من الفلك حركة مكانية نظر وتأمل فمنهم من قال لا جزء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك أي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الأعلى والأسفل وتغير نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجة أو المحوية مع عدم حركتها غير معقول لأن مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الأجزاء لا بالأمور الخارجة عنها فعليك بالتأمل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين

فإن قلت إذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم أن يكون الفلك أيضا متحركا حركة مكانية

قلت ليس يلزم من تحرك الأجزاء عن أمكنتها وأينها أن يكون مجموعها كذلك وأما الكواكب فهي متحركة حركة أينية على القول بأن المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شيء مع أنها حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة

الرابعة من تلك المقولات الأين وهو أي التحرك في الأين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فإن المتكلمين إذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الأينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات أهل اللغة أيضا وقد تطلق عندهم على الوضعيه دون الكمية والكيفية ثم إن في الحركة شبهة عامة وهي أن يقال المتحرك في الأين إن كان له من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد فليس متحركا في الأين بل هو ساكن مستقر على أين واحد وإن كان له أيون متعددة فإما أن يستقر على واحد من تلك الأيون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته وإما أن لا يستقر فلا يكون في كل أين إلا آن واحد ولا شك أن تلك الأيون الآنية متعاقبة متتالية إذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الأيون لزم انقطاع تلك الحركة الأينية وإذا كانت تلك الأيون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعيه والكيفية ولا مخلص عنها إلا بأن يقال للمتحرك في الأين من مبدأ المسافة إلى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته إلى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الأيون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمر أينان متصلان بل كل أينين مفروضين في ذلك الأين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أخر كما أن نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تتالي

الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتن يفرض فيها يمكن أن يفرض فيما بينهما كيفيات أخر كما أن كل آنين يفرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة أما الجوهر فلا شك أنه تتبدل صورته بصورة أخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه أي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها إنما هو في كيفياتها دون صورها فأنكر الكون وسلم الاستحالة وهو أي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد أما النار والباقية من العناصر إنما حصلت من النار بالتكاثف أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فإن الهواء كثيف بالقياس إلى النار والماء أكثف منه والأرض أكثف من الماء أو الأرض والباقية تكونت منها بالتخلخل أي برقة القوام أو هو أي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط إما الماء أو الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فإن فرض أنه الماء كان حصول الأرض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وإن فرض إنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الأصل محفوظة ثابتة في الأحوال كلها أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلا بل في الكيفيات وأبطله أي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين

الأول أنه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه أن كل ما يصح عليه من الأجسام الكون والفساد أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وتنعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي إلى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الأجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم إنما يكون لصورته أي صورة ذلك الجزء وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص إلى صورة ذلك الجزء أيضا إنما يتصور إذا كانت تلك الصورة حادثة فإن ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند إلى ذات الصورة من حيث هي لأنا نشاهد أن الأجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في أحياز متباينة ولا يجوز أن تستند إلى ناقل نقل ذلك الجزء إلى ذلك الحيز إذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة في أحيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوى أن الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وإنما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة أخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا إلى مالا نهاية له

وجواب الأول أن الأصل إن أخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وإن أخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك أي حقيقيا أيضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه

خارجيا لأنه أي الموجب الجزئي الخارجي أخص من الموجب الجزئي الحقيقي ومن صدق الأخص لا يلزم صدق الأعم فلا يفيد الوجود أي فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي تدعيها

وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز أن يكون مخصص الأجزاء بأحيازها أمرا مفارقا وتساوي نسبته إلى الكل ممنوع إذ يجوز أن يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الأجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في إبطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتهما على أن العناصر ينقلب بعضها إلى بعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان أن تبدل الصورة بأخرى لا يجوز أن يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل الاشتداد بأن يتحرك محل الصورة إلى الصورة أقوى منها ولا التنقص بأن يتحرك محلها إلى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بأن ينتقل محل الصورة إلى صورة أخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الأخرى أقوى أو أضعف أو مساوية لأن في الوسط أي في وسط الاشتداد أو التنقص بل في وسط الانتقال التدريجي إن بقي نوعه أي نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير في الصورة أي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل إن بقي شخصه لكان أشمل وإن لم يبق نوعه أو شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها إذ لا بد أن يحصل عقيبها صورة أخرى فنقول

تلك الصور المتعاقبة إن كان فيها ما يوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة وإلا كانت كلها آنية الوجود فإن تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وإن وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لأن المتحرك في الصورة إما الجسم أو المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لأنه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لأن الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك إلا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات فإن سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بإزاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك إلا ما مر من أن المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل أفراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وأيضا فمبدأ الحركة أي ما تقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فإن المادة لا تتحصل ذاتا معينة موجودة إلا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها إلا إذا كانت من مبدأ حركتها إلى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تتحرك في الصورة بالضرورة وقد

يقال تحصل المادة بشخصها إنما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بأنها مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الأولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على أو الهيولى ليست إلا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بصورة معينة لما ثبت عندهم من أن وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال وأما المضاف فطبيعة غير مستقلة بنفسها في المفهومة بل هي تابعة لغيرها فإن كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما المضاف أيضا وإلا فلا يعني أن الإضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لأنها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة لإحدى المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما إذا فرض أن ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صارت سخونته أضعف من سخونة الآخر فإن هذا الماء قد انتقل من نوع من الإضافة أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي أعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك إذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الأين حتى صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار أعظم مقدارا منه أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك

منه إلى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضا من إضافة إلى أخرى تدريجيا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الإضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الإضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من أنها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الأعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالأين والوضع فإنهما من الأعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شيء وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف إلى آخر تدريجيا فإن كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك وأما متى فقال ابن سينا في النجاة إن وجوده لجسم يتبع الحركة أي ثبوته له بتوسط الحركة فإن ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف تقع فيه الحركة إذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة أيضا إن كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال إذ يلزم أن يكون للزمان زمان واعترض بأنه يجوز أن يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال في الشفاء يشبه أن يكون الانتقال في متى دفعيا إذ الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة وذلك لأن أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فإذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس إلى

الزمان الأول وبعده يستمر له متاه بالقياس إلى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الأول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الأجزاء إلى بعض دفعيا أيضا ولكن إذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما إلى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان إلى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فإنه يكون تدريجيا أيضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير في ذلك الشيء أو لا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل وإليه أشار بقوله وهو أي متى كالإضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لأنه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فإنه أيضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار وأما مقولتا أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وأبطل قول هذا المثبت بأن المنتقل من التسخن إلى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا وإلا لزم التوجه إلى الضدين معا لأن التبرد توجه إلى البرودة والتسخن توجه إلى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها إلى الضدين وإذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد إلا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الأينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن إلى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول إن التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة إلى أضعف منها وهكذا إلى أن يصل بالتدريج إلى مرتبة من مراتب التبرد فلا

يلزم التوجه إلى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها بل عند انتهائها والحق أنهما أي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لأنهما أيضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة إما في القوة إرادة كانت أو طبيعة أو في الآلة وإما في القابل وذلك لأن العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أو لا إما في الإرادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه أو لا وتتبعها الحركة في الفاعلية وأنت خبير بأن التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعا

المقصد الرابع

المتن

العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها وأيضا فالجسمية عامة للأجسام والحركة مختصة وأيضا فيلزم اتحادها في الجهة واللازم باطل وأيضا فلأنها إما لمطلوب فتنقطع عنده مع بقاء الجسمية فيلزم التخلف وإما لا لمطلوب فيتحرك إما إلى جميع الجهات وأنه محال وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح وليست الطبيعة أيضا لأنها ثابتة فيلزم ثبات معلولها والحركة ليست ثابتة بل هي حالة غير ملائمة تترك طبعا طلبا للملائم والملائم غاية ولا تتصور إلا في الحركة الإرادية وفيه إشكال إذ ليس الحركة إلى جهة حينئذ أولى من الأخرى ويعلم من ذلك أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها ولا أيضا هي التصور الكلي لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء بل إنما هي تصورات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة إرادة جزئية تابعة لتصور جزئي

الشرح

المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية وإلا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الأجسام لأن مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وأيضا فالجسمية عامة للأجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فإن من الأجسام ما هو ساكن دائما وأيضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحادها في الجهة أي اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لأن جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها إلى الفوق وبعضها إلى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الأجسام وسيأتي الكلام عليه وأيضا فلأنها أي الحركة التي علتها الجسمية إما لمطلوب فتنقطع الحركة عنده أي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف أي تخلف المعلول عن علته وإما لا لمطلوب فتحرك الجسم حينئذ إما إلى جميع الجهات معا وأنه محال بالضرورة وإما إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها أيضا لأنها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من أنها متجددة متقضية ويلزم أيضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الأجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الأمكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة على مقارنتها لحالة غير

ملائمة لها فإن تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم إما في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق وأما في الكيف فكالماء المسخن قسرا وأما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فإن هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده إلى الحالة الملائمة وتختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فإذا أوصلته الطبيعة إليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزئي علتها أعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم أن يقال الملائم غاية مطلوبة ولا تتصور الغاية إلا في الحركة الإرادية إذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم وإذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي أن تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة وفيه إشكال إذ ليس الحركة الطبيعية إلى جهة حينئذ أولى من الجهة الأخرى وقد يجاب بأن ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والإرادة وتلخيصه أن الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس إليه وعلة غائية بالقياس إلى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة إلى الشعور دون الغاية فإنها قد تثبت بلا شعور إذ لا بعد في أن يكون بعض الأمكنة ملائما لبعض الأجسام فإذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة إليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا إراديا موقوفا على الشعور والإرادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الأجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية أن العلة للحركة الإرادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الأجسام ذوات الأنفس مع اختلاف الحركة الإرادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا أيضا هي التصور الكلي الحاصل للنفس لأن نسبته إلى الحركات الجزئية سواء وكذا الإرادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون إلا كلية متساوية النسبة إلى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وإرادتها الكليين بل إنما هي أي

علة الحركة الإرادية تصورات جزئية يترتب عليها إرادات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة إرادة جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا إن الحركة الاختيارية إلى مكان تتبع الإرادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم إن المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تتجزأ بها المسافة إلى أجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الإرادة المتعلقة بمجموع الحركة إلى أن يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه إرادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للإرادة والحركة فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الإرادة والحركة وأما علة الحركة القسرية فهي القوة التي أحدثها القاسر في المتحرك

المقصد الخامس

المتن

الحركة تقتضي أمورا ستة

الأول ما به أي سببها الفاعلي

الثاني ما له أي محلها

الثالث ما فيه أي المقولة من المقولات

الرابع ما منه أي المبدأ

الخامس ما إليه أي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة وأما في الفلكية فلا يكون إلا بالفرض

السادس المقدار أي الزمان فإن كل حركة في زمان بالضرورة

الشرح

المقصد الخامس الحركة تقتضي أمورا ستة

الأول ما به الحركة أي سببها الفاعلي فإن الحركة أمر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية

الثاني ما له الحركة أي محلها فإنها عرض فلا بد لها من محل تقوم به

الثالث ما فيه الحركة أي المقولة من المقولات الأربع المتقدمة

الرابع ما منه الحركة أي المبدأ

الخامس ما إليه الحركة أي المنتهى وذلك أي اقتضاء ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل إنما يكون في الحركة المستقيمة وأما في الحركة المستدير الفلكية فلا يكون ثبوتها إلا بالفرض إذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها إلا بحسب الفرض كما مر

السادس المقدار أي الزمان فإن كل حركة تكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الأمور الأربعة من حيث أنها انتقال من حالة إلى أخرى تدريجا

المقصد السادس

المتن

قد علمت أن الحركة متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها ضرورة ووحدتها كما قد مر إما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه ثلاثة أبحاث

أحدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ما له فإن الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ضرورة أنه لا يقوم العرض بمحلين ولا بد من وحدة ما فيه إذ الشيء قد يستحيل وينمو معا فيكون كل حركة وإن اتحد المحل من حيث اختلف ما فيه بل قد يعرض له أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح ويتبع ذلك وحدة ما منه وما إليه إذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة ولا يكفي في الوحدة وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد ومنه إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد ومنه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد ولا بد من وحدة الزمان إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه وأما وحدة المحرك فلا عبرة به فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة واحدة متصلة ولا تميز يوجب الإثنينية غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى محرك والبعض إلى آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل

ثانيها في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وهي ما فيه وما منه وما إليه إذ لو اختلف ما فيه كان كل نوع من الحركة كالتسود والتسخن وكذلك ما منه وما إليه وإن اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة وكالتسخن والتبرد ولا عبرة بوحدة المحرك لما مر وإذ لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع أولى فحركة الحجر إلى العلو قسرا والنار إليه طبعا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك ولا بوحدة ما له فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الإنسان والحمار نوع واحد ولا بوحدة الزمان لأنه نوع

واحد لا تختلف حقيقته وإن قدر تنوعه فهو عارض للحركة واختلاف العوارض لا يوجب التنوع
ثالثها الجنسية وما يعتبر فيها بعض ما يعتبر في النوعية وإنما هو ما فيه فقط فالحركة الواقعة في
كل جنس جنس من الحركة ويترتب بحسب ترتب الأجناس التي تقع فيها
الشرح
المقصد السادس قد علمت آنفا أن الحركة متعلقة بأمور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها أي بوحدة
هذه الأمور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها أي وحدة الحركة كما قد مر في مباحث الوحدة إما
شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه أي في بيان وحدتها ثلاثة أبحاث
أحدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة لما له الحركة فإن العرض الواحد بالشخص
محله واحد بالشخص أيضا ضرورة أنه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد أيضا في
وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة أعني المقولة إذ الشيء الواحد قد يستحيل وينمو معا
في زمان كونه قاطعا لمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وإن
اتحد المحل وإنما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا
موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له أي للشيء الواحد أنواع من الاستحالة
كالتسخن والتسود والتروح في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع و إن
اندرجت تلك الأنواع في جنس واحد والكيف المحسوس بل نقول إذا تعددت المسافة و ما في
حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لأن الحركة في مسافة

تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعا ويتبع ذلك أي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه و ما إليه إذ لو اختلف المبدأ و المنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض إلى الغبرة إلى العودية إلى السواد و تارة منه أي من البياض إلى الصفرة إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد و تارة منه إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد فالحركة من البياض إلى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ و المنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما إذا سلك الجسم من مبدأ معين إلى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحده ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل أن يقول إذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فإن جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا وإذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته أيضا ولابد في وحدة الحركة من وحدة الزمان إذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه فإنه لو جوز إعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لابد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد وإذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى أيضا وكانت الحركة واحدة شخصية

قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل و الزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما أشرنا إليه إلا أن اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الأربعة و المآل فيهما واحد وهو أنه لابد في تشخص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك الستة لأن اختلاف واحد منها أي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى و أما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية فإن المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته و الحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة و لا تميز في تلك الحركة يوجب الإثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها إلى محرك والبعض إلى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد ألا ترى أن الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق و الغروب و المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية

فإن قيل المحرك الثاني إن لم يكن له أثر لم يكن محركا وإن كان له أثر فإن كان أثره عين أثر المحرك الأول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي و أن كان غيره فقد تعدد الأثران أعني الحركتين

قلنا نختار أن الأثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية

وثانيها أي ثاني الأبحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لأن الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي أي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه و وحدة ما منه و وحدة ما إليه فإن هذه

الأمور الثلاثة إذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع و إذا تنوعت كانت الحركة متنوعة إذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الأنواع المختلفة نوعان من الحركة و إن اتحد ما منه وما إليه أما في الكيف فمثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد و أخرى من البياض إلى الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد فإن ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع وأما في الأين فمثل أن يتحرك الجسم من مبدأ إلى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فإن المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما وإذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما إليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما إلى اختلافهما كان أولى كالتسود و التسخن فإنهما مختلفان بالماهية لاختلاف الأمور الثلاثة فيهما وكذلك ما منه وما إليه فإنهما إذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وأن اتحد ما فيه كالصاعدة و الهابطة في الحركة الأينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فإن الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه

فإن قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فإن السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الأول لأن الاختلاف بين المبدأين إنما هو باعتبار إن عرض لأحدهما الفوقية و للآخر التحتية و ذلك لا يوجب اختلافا في الماهية

قلنا إنهما وإن لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية

وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث
المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لأن الأمور المختلفة بالنوع قد
تشترك في نوع واحد من الأثر ولما مر من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في
الحركة بحسب الشخص وإذ لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة
فالنوع أولى بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لأن ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة
من دون عكس كلي فحركة الحجر إلى العلو قسرا وحركة النار إليه طبعا لا يختلف بالنوع من حيث
هما كذلك أي من حيث استنادهما إلى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان
الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة أيضا بوحدة ما له الحركة فإن تنوع المحل لا يوجب تنوع
الحال وإن كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الإنسان وسواد
الحمار نوع واحد وكذا حركتهما إذ لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما إليه وذلك لأن إضافة الحركة
بل العرض مطلقا إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا
لاختلافهما ولا بوحدة الزمان لأنه نوع واحد لا تختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في
وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية إن قدر تنوعه
واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في
المعروضات كما أن تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها
وثالثها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما

يعتبر في الوحدة النوعية لأن النوع هو الجنس مع قيود منوعة له وإنما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الأينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية ويترتب أجناس الحركات بحسب ترتب الأجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الألوان وهكذا إلى أن تنتهي إلى الحركات النوعية المنتهية إلى الحركات الشخصية

المقصد السابع

المتن

الحركات منها ما هي متضادة وقد علمت أن لا تضاد إلا بين الأنواع الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة وإن امتنع اجتماعها حينا فلا لماهياتها وإنما التضاد بين المتجانسة منها ففي الاستحالة كالتسود والتبيض وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي النقلة كالصاعدة والهابطة إذ لها في كل طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف وأما الوضعية فلا تضاد فيها

الشرح

المقصد السابع الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل أن لا تضاد إلا بين الأنواع

الحقيقية الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لأنها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وإن امتنع اجتماعها حينا من الأحيان فلا لماهياتها أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا إلى ماهياتها بل إلى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الأجناس وإنما التضاد بين المتجانسة المتشاركة في الجنس الأخير منها أي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فإنهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الألوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد إلا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فإن لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين إليهما وكذا الحال في التخلخل والتكاثف إذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فإن كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف وإلى ما فصلناه أشار إجمالا بقوله إذ لها أي للحركة في هذه المقولات الثلاث في طرف حد محدود تتوجه إليه وبين الطرفين غاية الخلاف فإن السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضا غاية الخلاف وأما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها

المقصد الثامن

المتن

تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فإن الصاعدة والهابطة ضدان وإن اتحد ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الطبيعتين والقسريتين ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق وطبعا إلى تحت متضادتان ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه إذ لا تنوع ولا يمكن توارده على موضوع ولكونه عارضا وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا للحصول في الأطراف لأنه معدوم عند الحركة يحصل قبلها وبعدها بل للتوجه بحسب ما منه وإليه من حيث هما كذلك فإنهما قد يختلفان بالذات مع التضاد كالسواد والبياض أو دونه كالسواد والحمرة أو بالعرض كالمركز والمحيط لأنهما جزءان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه مع تساويهما في الحقيقة وقد لا يختلفان أصلا بل يتفق أنصار أحدهما مبدأ والآخر منتهى وذلك قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة وبمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين ولا تمايز فيه إلا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك

تنبيه المبدأ والمنتهى إذا نسب أحدهما إلى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد وإذا نسبا إلى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه تقابل التضايف وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس

فإن قيل قد يكون جسم مبدأ ومنتهى فكيف التضاد

قلت هما غير عارضين للجسم بلا للأطراف ولا يكون طرف مبدأ ومنتهى إلا بالفرض وفي زمانين

فرع قالوا المستقيمة لا تضاد المستديرة إذ كل مستقيمة وتر لقسي غير متناهية بالقوة إذ ضد الواحد واحد ولا المستديرة المستديرة لنحو ذلك

فإن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر غير متناهية وأما الحركة إلى التوالي وإلى خلافه فكل يفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين على التبادل ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة

الشرح

المقصد الثامن تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فإن الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وإن اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد إلى البياض ضد للحركة من البياض إلى السواد وإن فرض وحدة الطريق أعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فإن الهواء إذا حصل في حيز الأرض صعد عنه طبعا وإذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال إنما يصح إذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الإمام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء أن هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لأنهما تنتهيان إلى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية أن الضدين يجب أن يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لأن البعد بين حركة النار وحركة الأرض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطة عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه أن لا يكون تضاد في الحركات الأينية إلا بين الصاعدة الواصلة إلى المحيط والهابطة الواصلة إلى المركز فلا

تكون حركة الحجر قسرا إلى فوق وحركته طبعا إلى تحت متضادتين مع أنهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لأن حركة الحجر قسرا إلى فوق وطبعا إلى تحت متضادتان مع أن المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فإنه لا تضاد فيه أي في الزمان إذ لا تنوع فيه بل الأزمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده أي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فإنه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لأنه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول أي ليس تضاد الحركات للحصول في الأطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لأنه أي الحصول في الأطراف معدوم عند وجود الحركة فإن الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لأجل الحصول في الأطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الأطراف وإليها أعني بحسب ما منه وما إليه جميعا من حيث هما كذلك أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ إحدى الحركتين ضدا لمبدأ الأخرى ومنتهاها ضدا لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فإن الحركة من السواد إلى الحمرة لا تضاد

الحركة من إلى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فإن الحركة من الحمرة إلى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة إلى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وإنما اعتبر قيد الحيثية إذ لا بد من اعتباره فإنهما أي ما منه وما إليه في الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الأول إلى الثاني تضاد الحركة من الثاني إلى الأول لأن مبدأهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما أو دونه أي دون التضاد كالسواد والحمرة فإنهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضا بين الحركة من أحدهما إلى الآخر وعكسها أو بالعرض أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضا كالمركز والمحيط لأنهما جزءان أي نقطتان من جسم بسيط عرض لأحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فإنهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة إلا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل وقد لا يختلفان أصلا أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق أن صار أحدهما مبدأ لحركة والآخر منتهى لها فإذا فرض حركة أخرى من هذا المنتهى إلى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للأولى إذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض

فإن قلت بين مفهومي المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه

عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة
قلت لا شك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فإنهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فإن لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فإن أي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين إذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة إلى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة إلا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل لا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه وإلا امتنع حركة الفلك بالاستدارة إذ لا وجود للنقطة بالفعل إلا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فإذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها وإذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الأول أو مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم إذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الأبعاد

وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم إذا فرض أن جسما تحرك على محيط دائرة حتى تمم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار إلا أن هذه حركة أينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة

تنبيه المبدأ والمنتهى أي هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما إذا نسب أحدهما إلى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والإيجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره وإذا نسبا إلى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه أي بين ما له المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فإن المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف

فإن قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها أيضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد

قلت هما أعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا أوليا حتى يقال إنهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للأطراف الحاصلة في الأجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة إلا بالفرض وفي زمانين إذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة أن يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا وأما المستديرة فإن مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وإن كانت واحدة بالذات إلا أنها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأن التأمل في مفهومي المبدأ والمنتهى وما نسبا إليه كاف للتصديق بما ذكر فيه

فرع على ما مر من أن تضاد الحركات أنما يكون لتضاد المبدأ

والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة وإلا كان ذلك بسبب تضاد أطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل إذ كل مستقيمة فإنها واقعة على خط هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة إلى مبدأها وذلك باطل إذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التضاد وأيضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس أخرى أعظم تحديا من الأولى فتكون هذه بالضدية أولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لأنا نقول لا وجود للاستدارة المجردة إنما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فإن التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لأن طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر أي لقسي غير متناهية فإنه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهى تلك المستديرة إلى مبدئها وهو باطل وأما الحركة إلى التوالي والحركة إلى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الأخرى ولكن في النصفين من المسافة على التبادل فإن المنحدر من

السرطان إلى الجدي على التوالي يكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان إلى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة إلى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي إلى السرطان فإنه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الأجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الأطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة

قال المصنف ولا يخفى ما فيه من أن الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني أن ما ذكروه إنما يدل على أن الحركة إلى التوالي والحركة إلى خلافه إذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك أنه إذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فإن حركة المنحدر من السرطان إلى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي إلى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدأين والمنتهيين وإن كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي إلى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي نعم إذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها وإليها وذكر في الملخص أن أمثال هذه المباحث لفظية لأنه إن أريد

بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضا متضادة لامتناع الاجتماع وإن أريد مع ذلك أن يكون ما منه وما إليه أمورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستقيمات والمستديرات

المقصد التاسع

المتن

الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض ويعرض لها ثلاثة أنواع من الانقسام

الأول بحسب المسافة لانطباقها فالحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلها

الثاني بحسب الزمان لأنه عارض لها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا غير الذي بحسب المسافة إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة

الثالث بحسب المتحرك فإن الجسم إذا تحرك تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فإذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل

الشرح

المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فإنها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلاثة أنواع من الانقسام

الأول بحسب المسافة لانطباقها فإن الحركة الأينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزأ فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة إلى نصفها نصف الحركة إلى كلها

الثاني بحسب الزمان فإنه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة إذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فإنه إذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانها والانقسام بحسبه وإذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في الساعة والانقسام بحسبها

الثالث بحسب المتحرك فإن الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه إذا تحرك الجسم تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة أيضا انقساما فرضيا كمحلها فإذا عرض له أي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فإنه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة إنما يتصور في الحركة الأينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك إذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما إذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن أجزاء الجسم إما متصلة أو متماسكة وعلى التقديرين فهي إما أن لا تفارق أمكنتها أصلا أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة

المقصد العاشر

المتن

ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو لا

والثاني أنه متحرك بالعرض كراكب السفينة والأول إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو فيه إما مع الشعور وهي الإرادية أو لا وهي الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أو التي على وتيرة واحدة

الشرح

المقصد العاشر ما يوصف بالحركة إما أن تكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر أو لا بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له إنه متحرك بالعرض وتسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة

قال الكاتبي في هذا المثال نظر لأن الحركة هي الانتقال من مكان إلى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم إلا أن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر مغاير للأول بجميع أجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لأن الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر إذ لا توجه في الراكب بل إنما يوصف به تبعا للسفينة ثم إن المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والأعراض الحالة في الأجسام المنتقلة وأما ما لا يكون

جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فإنها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والأول يقال إنه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته إلى ثلاثة أقسام لأنه إما أن يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو يكون مبدأ الحركة فيه إما مع الشعور أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الإرادية أو لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض لأن مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أي حصرها فيهما إذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية أو جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور إذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضا ومنهم من قسم الحركة إلى عرضية وذاتية والذاتية إلى ستة أقسام لأن القوة المحركة إن كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وإن لم تكن خارجة عنه فإما أن تكون الحركة بسيطة أي على نهج واحد وإما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة إما أن تكون بإرادة وهي الحركة الفلكية أو لا بإرادة وهي الطبيعية والمركبة إما أن يكون مصدرها القوة الحيوانية أو لا والثانية الحركة النباتية والأولى إما أن تكون مع شعور بها وهي الحركة الإرادية الحيوانية أو لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض

المقصد الحادي عشر

المتن

الحركة إما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية في زمان أقل من زمانها ويلزمها أن تقطع الأكثر في المساوي وإما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي في الأكثر الأقل في المساوي وليس البطء لتخلل السكنات وإلا لم يحس بحركة فرس واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب

السكنات المتخللة فإذا عدا الفرس أشد عدو كانت حركته أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة وتكون زيادة سكناته على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته وأنه ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة

واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين كما ستنتهي النوبة إليه تدل على بطلان هذا

وبالجملة فهذا البحث مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفعت الشمس انوقف الظل جاز في الثاني والثالث فيجوز أن تتم الشمس الدورة والظل بحاله وإن تحرك جزء كان بإزاء كل حركة للشمس حركة للظل أقل فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز أن تتحرك الشمس جزء والظل بحاله لجاز في الكل وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فإن ذلك جائز عندنا والعادة هي القاضية بعدمها من غير استحالة عندنا وهي تستند إلى الفاعل المختار ومنه يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة

تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركته وبطيئة إلى أخرى ولأنهما قابلان للاشتداد والتنقص

الشرح

المقصد الحادي عشر الحركة إذا قيست إلى حركة أخرى فهي إما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة أخرى في زمان أقل من زمانها ويلزمها أي الحركة السريعة أن تقطع الأكثر أي المسافة التي مقدارها أكثر في الزمان المساوي يعني أنه إذا فرض تساوي الحركتين في

المسافة كان زمان السريعة أقل وإذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة أكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما وأما قطعها لمسافة أطول في زمان قصر فخاصة قاصرة وأما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الأكثر أو تقطع الأقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة أقل في زمان الأكثر لكنه غير شامل لها وليس البطء أي ليس كل بطء لتخلل السكنات بين الحركات وإلا لم يحس بحركة الفرس وإن فرضت سريعة جدا واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن إلا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فإذا عدا فرس أشد عدو كما إذا قدر أنه عدا من أول اليوم إلى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة لأنها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون حينئذ زيادة سكناته أي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لأن عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة وأنه أي زيادة حركة المحدد على حركاته ألف ألف مرة فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضا ألف ألف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلا وهو باطل قطعا لأنا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته

واعلم أن دلائل إبطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة

والبطء وهي ستة كما ستنتهي النوبة إليه أي إلى ذكرها تدل على بطلان هذا يعني كون البطء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا

وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطء للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها أي من تلك الدلائل الستة أنا إذا غرزنا خشبة في الأرض فإذا كانت الشمس في أفقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس إلى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع أي إذا ارتفع الشمس مقدارا إن وقف الظل ولم ينتقص أصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذ أن تتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وإن تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا يمكن أن يكون هذان الجزءان متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ كان بإزاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص أقل من الحركة الاتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون فثبت أن السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن المضايقة في قولهم لو جاز أن تتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل وإذا كان كذلك جاز أن يتم الدورة والظل بحاله فإن ذلك أي إتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لأن جميع الموجودات مستندة إليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا إيجاب والعادة هي القاضية بعدمها أي عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع إتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي أي حركة الشمس والظل تستند إلى الفاعل المختار فيجوز أن يوجد حركة الشمس إلى تمام الدورة ولا يوجد معها

حركة الظل أصلا إلا أن عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة ومنه أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة إلى آخرها فكذا الحركة يعني أنهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بأن علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة إلى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب أن تستمر تلك الحركة من غير أن يتخللها توقف وسكون في بعض الأحياز مع كونها أبطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات

والجواب أن تلك الحركة عندنا مستندة إلى الفاعل المختار لا إلى القاسر أو الطبيعة فجاز أن يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون

تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فإن الحركة الواحدة سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى أخرى مع أن ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها ولأنهما أي السرعة والبطء قابلان للاشتداد والتنقص فإن المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لأن الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص

المقصد الثاني عشر

المتن

قال الحكماء علة البطء إما في الطبيعية فممانعة المخروق فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة كالماء مع الهواء وإما في القسرية

والإرادية فممانعة الطبيعة وكلما كان الجسم أكبر والطبيعة أكثر كان أشد ممانعة وإن اتحد المخروق أو مع ممانعة المخروق وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا

الشرح

المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطء إما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما كان قوامه أغلظ كان أشد ممانعة للطبيعة وأقوى في اقتضاء بطء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر إلى الأرض في الماء أبطأ من نزوله إليها في الهواء وإما في الحركات القسرية والإرادية فممانعة الطبيعة إما وحدها وذلك أنه كلما كان الجسم أكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه أكبر وأعظم كان ذلك الجسم بطبيعته أشد ممانعة للقاسر والمحرك بالإرادة وأقوى في اقتضاء البطء وإن اتحد المخروق والقاسر والمحرك الإرادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد أو ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بإرادته وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الأكبر أكثر من معاوقة طبيعة الأصغر فإذا فرض أن معاوقة مخروق الأصغر أكثر من معاوقة مخروق الأكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الأكبر

المقصد الثالث عشر

المتن

ذهب بعض الحكماء والجبائي من المعتزلة إلى أن بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا وإن كل حركة مستقيمة تنتهي إلى

سكون لأنها لا تذهب إلى غير النهاية ومنعه غيرهم وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول إلى المنتهى آني فكذلك الميل الموجب له والرجوع آني فكذلك الميل الموجب له آني وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وأنه باطل فذلك الزمان لا حركة فيه فهو سكون

والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة والرجوع في آن هو طرف حركة فلم لا يجوز أن يكون حدا مشتركا بينهما وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فأنتم لا تقولون به قولكم آن الرجوع غير آن الوصول

قلنا نعم لكن باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع

وقال الجبائي لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب اللازم فيصعد متدرجا في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل ولا شك أن غلبته إنما تكون بعد التعادل بينهما إذ لا ينقلب من المغلوبية إلى الغالبية دفعة وعند التعادل يجب السكون وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وأما المنكرون فقال الحكماء فإذا صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا وجب وقوف الخردلة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل واللازم ضروري البطلان

وقد يجاب بأن الخردلة لا تصادم الجبل بل ترجع بريحه فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال

وقالت المعتزلة لا سكون إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة ولا المجتلب فإنه يقتضي الصاعد ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد

وقد يجيب الجبائي على أصله لا نسلم أنه لا مولد غيره بل هو الحركة فالحركة الصاعدة توجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر في الاعتماد

الشرح

المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كأرسطو وأتباعه والجبائي من المعتزلة إلى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر إذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد أن يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه أن كل حركة مستقيمة تنتهي البتة إلى سكون وذلك لأنها لا تذهب على الاستقامة إلى غير النهاية فإن الأبعاد متناهية فإما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الأولى منقطعة ومنعه غيرهم كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة وأما المثبتون فلكل من الفريقين في إثباته طريق فقال الحكماء الوصول إلى المنتهى آني إذ لو كان زمانيا ففي النصف الأول من ذلك الزمان إن حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وإن لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني ويعود المحذور والأظهر أن يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد وإلا لم يكن بتمامه حدا فالوصول إليه آني إذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم إن للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول

لأن العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له أي هو أيضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره إلى انتهائها والرجوع عن المنتهى أيضا آني كالوصول فكذلك الميل الموجب له آني أي حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وأنه باطل إذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزأ فيلزم تركب المسافة أيضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا إلى المنتهى ولا عنه فهو سكون أي زمان سكون

والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز أن يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما أي بين الحركتين بل بين زمانيهما فإن الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال وأما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فأنتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك إلى المنتهى إنما يصل إليه في آن وإذا تحرك عنه بعد كونه واصلا إليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن أيضا ولا يمكن اتحاد الآنين وإلا كان واصلا إلى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون إذ لا حركة هناك لا إلى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن سينا بأن المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة

وآن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة نختار أن ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بأن يكون حدا مشتركا بين زمان الحركتين فإن طرف الحركة يجوز أن يكون شيئا ليس فيه حركة أصلا وإن عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول وأن بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فإن كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم أنه أقام الحجة على وجوب تخلل السكون بأن اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بأن اجتماعهما في آن واحد محال إذ يستحيل أن يجتمع في جسم الإيصال إلى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين أو بتجويز تتالي الآنين أو بمنع بقاء الميل الموصل فإنه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو يمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة

وقال الجبائي لا شك أن الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم إذ الحادث أقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف إلى أن يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك أن غلبته على المجتلب إنما تكون بعد التعادل بينهما إذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية إلى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون وإلا لزم

الترجيح بلا مرجح إذ لو لم يسكن لكان متحركا إما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا
والجواب عنه أن الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الإرادية الصادرة عن الحيوانات وأما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضا في إنكاره طريق فقال الحكماء إن صح وجوب السكون بينهما فإذا فرض أنه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الأجسام اللازم ضروري البطلان إذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بأن الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فإذا وصل إليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول إلى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فإنه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فإنه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون إلا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله فيقول لا نسلم أنه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد

المرصد الخامس في الإضافة

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير ولا حقيقة لها إلا ذلك وهي الإضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض إضافة وكذا للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا

تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك بل أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير وهذا يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري أعني المركب فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له إلا معقولا بالقياس إلى الغير

الشرح

المرصد الخامس في الإضافة جعل المرصد الرابع في

المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الأين على مذهبي المتكلمين والحكماء وأفرد منها الإضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث إذ ليس فيها مزيد بحث وهو مقاصد خمسة الأول الأبوة هي المعقولة بالقياس إلى الغير ولا حقيقة لها إلا ذلك أي ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهي الإضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الأب المعروضة لهذا العارض إضافة أيضا وكذا يقال الإضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما

تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس إلى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير فإن اللوازم البينة كذلك أي هي بحيث يلزم تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به أن يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله إلا بتعقل الغير أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته إلا بتعقل أمر خارج عنها وإذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري أعني المركب وأما القسم الأول منه أعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق في مباحث الإضافة فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له إلا معقولا بالقياس إلى

الغير على الوجه الذي تحققته فإن المركب مشتمل على شيء آخر كالإنسان مثلا

المقصد الثاني

المتن

للمضاف خواص

الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم عدم

فإن قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر قلنا لا وجود للحقيقي منهما إلا في الذهن وهما معا فيه وأما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن

الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر به بالانعكاس وهو أن يحكم بإضافة كل إلى صاحبه من حيث كان هو مضافا إليه فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب وإنما اعتبرنا الحيثية لأنه لم يجب الانعكاس فإنك إذا قلت هذا أب لإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لأب وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن من الجانب الآخر اسم كالجناح فاعتبره من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح

الشرح

المقصد الثاني للمضاف خواص أي خاصتان

الأولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم أحدهما في أحدهما عدم الآخر فيه فإن قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان فإنهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود

له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما إلا في الذهن فإن التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل إذا قاس ذات المتقدم إلى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضا اعتباريا فلا وجود للمضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين المعتبرين باق بحاله وأما معروضاهما إذا أخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والأب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه

الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه أي عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو أن يحكم بإضافة كل من المضافين إلى صاحبه من حيث كان هو مضافا إليه يعني أنه إذا أخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث أنه مضايف لصاحبه ونسب أحدهما إلى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر إليه أيضا فكما أن الأب أبو الابن فالابن ابن الأب وإنما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا إليه لأنه إذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فإنك إذا قلت هذا أب لإنسان لم يلزم أن هذا إنسان لأب والحاصل أن هذه الخاصة إنما هي للمضاف المشهوري أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالأب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى إذا نسب أحد المشهوريين إلى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور

الانعكاس إذ لا معنى لقولك الأبوة أبوة البنوة وفي قيد الحيثية إشارة إلى ذلك لمن كان له قلب فتذكر

وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما إذا لم يكن له أي للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح فإنه اسم لأحد المتضايفين مأخوذا مع إضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وإن شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره أي المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فإنه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأي وصف وجدته بحيث إذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الإضافة بينهما وإذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الإضافة فذلك الوصف هو الإضافة الحقيقية فإذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الإضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا أو مركبا ونسبت أحدهما إلى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا

المقصد الثالث

المتن

الإضافة لا تستقل بوجودها فيكون تحصلها تبعا لتحصل لحوقها للغير ويفهم ذلك تارة بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معا وليس ذلك هو المقولة وتارة بأن تؤخذ الإضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد وهذا

تنوع الإضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد في الكيف غير الكيف فإذا اعتبرنا الاتحاد من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الإضافة ثم الإضافة إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة ويلزمه أنها إذا كانت في طرف مطلقة ففي الآخر مطلقة فالنصف في مقابلة الضعف وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف هذا إذا حصلنا نفس الإضافة وأما إذا حصلنا موضوعها لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له الرأس
الشرح المقصد الثالث الإضافة لا تستقل بوجدها أي ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمرا لاحقا للأشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل لحوقها للغير وتخصصه ويفهم ذلك أي تحصلها تبعا للحوق تارة بأن يؤخذ الملحوق والإضافة معا فتتعين الإضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بأن تؤخذ الإضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد عارض ذلك الملحوق وهذا تنوع الإضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف المتحد الموافق فإذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الإضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة ثم الإضافة إذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة أيضا على حسب تحصيل الطرف الأول شخصيا كان أو نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم أنها إذا كانت في طرف مطلقة أي غير محصلة ففي الطرف

الآخر مطلقة أيضا فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف
فظهر أن أي المضافين عرفت بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن هذا إذا حصلنا نفس الإضافة
الحقيقية كالنصفية والضعفية وأما إذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له
فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس يعني أن الرأسية إضافة عارضة
بعضو مخصوص بالقياس إلى ذي الرأي فإذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار
هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم إذا حصلنا الرأسية التي هي الإضافة
الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب أن تتحصل الإضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو
الرأس متعينين حينئذ

المقصد الرابع

المتن

تلحق الإضافة تقسيمات

الأول إما أن تتوافق من الطرفين كالجوار وإما أن تتخالف كالابن والأب والمتخالف إما محدود كالضعف
والنصف أو لا كالأقل والأكثر

الثاني أنه قد تكون لصفة في كل واحد من المضافين كالعشق فإنه لإدراك العاشق وجمال
المعشوق أو لصفة في أحدهما كالعالمية فإنها لصفة في العالم وهو العلم دون المعلوم وإلا
فللمعدوم بكونه معلوما صفة وقد لا تكون لصفة أصلا كاليمين واليسار

الثالث قال ابن سينا تكاد الإضافة تنحصر في أقسام في المعادلة

كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة
الرابع الإضافة قد تعرض للمقولات كلها فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير والقليل والكثير والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والأين كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم والأحدث والوضع كالأشد انحناء وانتصابا والملك كالأكسى والأعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا
الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم أو من أحدهما أو لا
السادس قد يوضع لها ولموضوعها اسم فيدل عليها بالتضمن
الشرح
المقصد الرابع يلحق الإضافة تقسيمات من وجوه
الأول إما أن تتوافق الإضافة من الطرفين كالجوار والأخوة وإما أن تتخالف كالابن والأب فإن البنوة والأبوة متخالفتان في الماهية والمتخالف إما محدود كالضعف والنصف فإن ضعفه شيء واحد تكون القياس إلى واحد آخر لا إلى أمور كثيرة وكذا النصفية أو لا محدود كالأقل والأكثر فإن أقلية شيء واحد قد تكون بالقياس إلى أشياء متعددة وكذا الأكثرية
الثاني أنه قد تكون الإضافة لصفة موجودة في كل واحدة من المضافين كالعشق فإنه لإدراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه أو لصفة في أحدهما فقط كالعالمية فإنها لصفة موجودة في العالم وهو العلم

دون المعلوم فإنه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها وإلا فللمعدوم بكونه معلوما صفة موجودة وقد لا تكون الأضافة لصفة حقيقية أصلا أي في شيء من الطرفين كاليمين واليسار إذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر
الثالث قال ابن سينا تكاد الإضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم أن المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فأما التي بالزيادة فإما من الكم وهو ظاهر وإما من القوة كالغالب والقاهر والمانع وإما التي بالفعل والانفعال فكالأب والابن والقاطع والمنقطع وأما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على أن ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى إذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لأن الخبر أيضا حكاية هيئة المخبر عنه
الرابع الإضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى أيضا كالأول فالجوهر كالأب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الأعداد والكيف كالأحر والأبرد والمضاف كالأقرب والأبعد والأين كالأعلى والأسفل ومتى كالأقدم والأحدث والوضع

كالأشد انحناء وانتصابا والملك كالأكسى والأعرى والفعل كالأقطع والانفعال كالأشد تسخنا

الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيهما اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالأبوة والبنوة أو من أحدهما فقط كالمبدئية أو لا يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالأخوة

السادس قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم أو غير مشتق كالجناح

المقصد الخامس

المتن

ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه

الأول بالعلية كتقدم المضيء على الضوء وحركة الإصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الإصبع فتحرك الخاتم ولا عكس وليس ذلك بالزمان وإلا لزم التداخل ولا بالذات فإن حركة الإصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها

الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الإثنين فإنه لا يعقل ذات الإثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته بخلاف الأول

الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه إلا الزمان فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان فيه عيسى ومغايرته للأولين بينة

الرابع التقدم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما

الخامس التقدم بالرتبة بأن يكون أقرب إلى مبدأ معين والترتيب إما عقلي كما في الأجناس أو وضعي كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك بما تجعله مبدأ فقد تبتدئ من المحراب وقد تبتدئ من الباب

وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل وقد أبطلنا ذلك وقد يجاب عنه بأن ذلك هو التقدم بالزمان وأنه لا يعرض إلا للزمان فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان وهذا مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه

وربما تكلف الحكماء للحصر وجها فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا

والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم من غير عكس

فالمتوقف إما بحسب الذات وإما بحسب الوجود مع اشتراطه بالعدم الطارئ عليه أم لا
والثاني لا بد من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك إما كمال أم لا
تنبيهان
الأول الماضي مقدم على المستقبل عند الجمهور نظرا إلى ذاتهما ومنهم من عكس الأمر نظرا إلى عارضيهما فإن كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا
الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد
وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر ففي الذاتي كونه مقوما وفي العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضيء له زمان أكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول إليه من المبدأ أو لا
المقصد الخامس ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه
الأول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الإصبح فتحرك الخاتم ولا عكس إذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحرك الإصبع وليس ذلك أي تقدم حركة الإصبع على حركة الخاتم بالزمان وإلا لزم التداخل فإنه إذا تحرك الإصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فإن حركة الإصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخله في حركته دخول الواحد في الإثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لأن

وجودها أي وجود حركة الإصبع أتم وأكمل في نفسه فأوجب لذلك وجودها أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية

الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الإثنين فإنه لا تعقل ذات الإثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له أي للإثنين ذات إلا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الأول فإنه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره أن التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقياسا إلى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم أن المحتاج إليه إن كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وإن لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج

الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فإنه ليس لذات موسى ولا شيء من عوارضها إلا الزمان فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان أو لا وبالذات ومغايرته للأولين بينة إذ ليس شيء منهما راجعا إلى الزمان بل الأول باعتبار الوجود والاحتياج إليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته

الرابع التقدم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما

الخامس التقدم بالرتبة بأن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين والترتب إما عقلي كما في الأجناس المترتبة على سبيل التصاعد والأنواع الإضافية المترتبة على سبيل التنازل فإن كل واحد من هذه الأمور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضعي وهو أن يكفي وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك أي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بما تجعله أنت مبدأ فقد تبتدئ من المحراب فيكون الصف الأول متقدما على الصف الأخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الأجناس فإنك إذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وإن جعلت الإنسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد فإنه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران واستحالته فيما بين أجزاء الزمان مع أن المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فإن الأمس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين أجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الأربعة ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل في الأزمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر وقد أبطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بأن ذلك التقدم الذي بين أجزاء الزمان هو التقدم بالزمان أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وأنه أي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض أولا وبالذات إلا للزمان فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما أن القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم هذا التقدم أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم

مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين منها أن الحكماء لما جعلوه راجعا إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك إذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان فتأمل فيه أي في هذا المبني وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء للحصر أي حصر التقدم في الأنواع الخمسة وجها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والإثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم إما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم إذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور فالمتوقف إما أن يكون توقفه بحسب الذات وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر إلا بذات المتقدم كما مر في الإثنين والواحد وهو التقدم بالذات وإما أن يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لأنه إما أن يكون مع اشتراطه أي اشتراط وجود المتأخر بالعدم الطارئ عليه أي على المتقدم أم لا فالأول هو التقدم الزماني لأن وجود المتأخر من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فإن المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم

يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت أن تقدمها راجع إلى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني هو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى أجزاء المعلول والثاني أعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ تعتبر إليه النسبة وذلك المبدأ إما كمال وهو التقدم بالشرف أم لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع إلى التقدم بالرتبة لأن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو إلى التقدم بالزمان لأن الأفضل ربما كان أسبق في الشروع في الأمور وكذلك التقدم بالرتبة راجع إلى التقدم الزماني إذ معناه أن زمان الوصول إليه من المبدأ قبل زمان الوصول إلى المتأخر

تنبيهان

الأول أن التقدم إن اعتبر فيما بين أجزاء الماضي فكل ما كان أبعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وإن اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ما هو أقرب إلى الآن الحاضر فهو المتقدم وإن اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وإنما قالوا ذلك نظرا إلى ذاتهما فإن ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الأمر نظرا إلى عارضهما فإن كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا

الثاني جميع أنواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو أن للمتقدم أمرا زائدا ليس للمتأخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوما أي جزءا داخلا في

قوام المتأخر وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان أكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول إليه من المبدأ أو لا وإذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب إلى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد وأما بيان أن إطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشأنها والله أعلم

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد

المرصد الأول في الجسم وفيه فصول

المرصد الثاني في عوارض الأجسام

المرصد الثالث في النفس

المرصد الرابع في العقل

المقدمة

المتن

أما تعريفه فقد علمته من التقسيم ومن تعريف العرض فلا نعيده

وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر إن كان حالا فصورة وإن كان محلا فهيولى وإن كان مركبا منهما فجسم وإلا فإن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف فنفس وإلا فعقل وهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وإنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرا وأن غير الجسم لا يتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر ولم يثبت شيء منهما ولو أردنا إيراده على وجه لا يتوجه عليه هذا الإشكال قلنا الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم أو لا فأما جزؤه فإن كان به بالفعل فصورة وإلا فمادة وإن لم يكن جزءا فإن كان متصرفا فيه فنفس وإلا فعقل

وقال المتكلمون لا جوهر إلا المتحيز كما مر فإما أن يقبل القسمة وهو الجسم أو لا يقبلها وهو الجوهر الفرد

تنبيهان

الأول الجسم عند الجمهور مجموع الجزءين وعند القاضي كل واحد من الجزءين لأنه الذي قام به التأليف والتأليف عرض لا يقوم بجزءين على أصول أصحابنا لامتناع قيام الواحد بالكثير وليس ذلك بنزاع لفظي بل في أنه هل يوجد ثمة أمر غير الأجزاء هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة

الثاني الجوهر الفرد لا شكل له لأنه هيئة إحاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء فإن الحد هو النهاية ولا تعقل إلا بالنسبة إلى ذي نهاية ثم قال القاضي ولا يشبه شيئا

من الأشكال لأن المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وأما غيره فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة إذ لا يختلف جوانبه والمربع إذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج والمثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة

قال الآمدي واتفق الكل على أن له حظا من المساحة فله نهاية قطعا وفيه نظر لأنا لا نسلم أن له نهاية وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية وإلا انفرض محيط ومحاط فانقسم وأما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم أرادوا به أن له حجما ما وإلا فهو القول بانقسامه وهما لا فعلا

الشرح

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد أربعة

المقدمة أما تعريفه أي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته أيضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر إن كان حالا في جوهر آخر فصورة إما جسمية أو نوعية وإن كان محلا لها أي للصورة فهيولى وإن كان مركبا منها فجسم إما مطلق أو نوع منه وإلا أي وإن لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فإن كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك

فنفس وإلا فعقل وإنما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لأن للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء أي مبني على نفي الجوهر الفرد إذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد إنما يتم بعد أن يبين أن الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فإن الظاهر هو أن الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد أن يبين أيضا أن غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزءين أحدهما حال في الآخر وإلا لم يصح أن الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الأول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للإشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو أردنا إيراده أي إيراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الإشكال يعني الإشكال المذكور بقوله إنما يتم إلى آخره قلنا الجوهر إما له الأبعاد الثلاثة فجسم والمراد أن الجوهر إما جسم أو لا وإذا لم يكن جسما فإما جزؤه وإما ليس كذلك فإن كان جزؤه فإن كان الجسم به أي بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة وإلا فمادة وإن لم يكن جزءا منه فإن كان متصرفا فيه فنفس وإلا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فإن الجسم إذا تركب منه لم يكن فيه إلا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب أن يكون عقلا بل جاز أن يكون جزءا للنفس أو العقل وقال المتكلمون لا جوهر إلا المتحيز أي القابل بالذات للإشارة

الحسية كما مر من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فإما أن يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر وهو الجسم عند الأشاعرة أو لا يقبلها أصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وإن أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة

تنبيهان

الأول الجسم عند الجمهور من الأشاعرة مجموع الجزءين المتألفين لا كل واحد منهما وعند القاضي وأتباعه أن الجسم هو كل واحد من الجزءين لأنه أي الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا منا والتأليف عرض لا يقوم بجزءين على أصول أصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظي راجع إلى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أي فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في أمر معنوي هو أنه هل يوجد ثمة أي في الجسم أمر موجود غير الأجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا إلى الأول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي إلى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف

الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لأنه أي الشكل هيئة إحاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء فإن الحد هو النهاية ولا تعقل

النهاية إلا بالنسبة إلى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الأشكال لأن المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه وأما غيره أي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة أي قال بعضهم هو يشبه الكرة إذ لا يختلف جوانبه كما أن الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع أي قال بعضهم يشبه المربع إذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك إنما يتأتى إذا كان مشابها للمربع لأن الشكل الكروي وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك إلا بفرج ومن المثلث أي قال بعضهم يشبه المثلث لأنه أبسط الأشكال المضلعة

قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه وذلك لأنه اتفق الكل على أن له حظا من المساحة فله نهاية أي حد يحيط له قطعا فإذا له شكل لأن الحد المحيط به إن كان واحدا فهو كروي وإن كان متعددا فمضلع

قال المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر لأنا لا نسلم أن له أي للجوهر الفرد نهاية وإن سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية حتى يكون كرويا أو مضلعا وإلا انفرض فيه محيط ومحاط فانقسم وأما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم أرادوا له أن به حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه وإلا أي وإن لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فإن ما له مساحة أمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الأول في الجسم وفيه فصول

الفصل الأول في حقيقته وأجزائه

وفيه مقاصد

المقصد الأول في حده

المتن

ويطلق عند الحكماء بالاشتراك على معنيين

أحدهما يسمى جسما طبيعيا لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار وعرف بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وإنما قلنا يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أبعاد بالفعل أما الخط فلا وجود له سيما في الكرة وأما السطح وإن كان لازما لوجوده لوجوب التناهي فليس لازما لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا لجسم لا جسم ومعنى الزاوية القائمة أنه إذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة وإذا كان مائلا إلى أحد الطرفين كانت أحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والأخرى كبرى وتسمى

المنفرجة هكذا حادة منفرجة وتصوير فرض الأبعاد أن نفرض فيه بعدا ما كيف اتفق وهو الطول ثم بعدا آخر في أي جهة شئنا مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما وهذا متعين لا يتصور غير واحد وهو العمق وهذا القيد لم يذكر لتمييز الجسم بل لتحقيق ماهيته فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا يكون إلا كذلك والذي يقبل أبعادا لا على هذا الوجه إنما هو السطح والجوهر لا يتناوله وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف شكان

الأول الحد صادق على الهيولى

قلنا هي تقبل الجسمية والجسمية تقبل الأبعاد

الثاني يصدق على الوهم التخييلية جسما تعليميا

قلنا المراد قبوله في الوجود الخارجي وعلى كونه حدا شكان

الأول لم تثبت جنسية الجوهر كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس جنسا وإلا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول كما مر في الوجود وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ففيه قيدان الوجود وأنه عارض للموجودات بل من المعقولات الثانية وكونه لا في موضوع وأنه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد

الثاني مفهوم القابل للأبعاد أمر عدمي وإلا فعرض قائم بالذات فتكون قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات وهذا تسلسل في الآثار لأنك قد علمت أن هذا

النوع من التسلسل باطل عند الحكماء والمتكلمين وقد يجاب عنه بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم والآن أوان أن تتذكر لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز بينهما إلا في الذهن وأن الجنس أمر مبهم ويتحصل بالفصل وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل ولا هو نفس المفهوم الذي هو العرض لكن خصوصية الأمر الذي هو قابل

وثانيهما يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية منسوبة إلى التعليم فإنهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم لأنها أسهل ودلائلها أيضا يقينية تفيد النفس ملكة أن لا تقنع دونه وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الأخير ههنا للتمييز ولو أردنا أن تجمعهما في رسم واحد قلنا هو القابل من غير ذكر الجوهر والكم فهذا عند الحكماء وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه

وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق

قال الحكماء هذا الحد فاسد لأن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر وأيضا فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها إصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد وجسميتها باقية وهذا بناء منهم على إثبات الكمية وأما على الجزء فلم يحدث ولم يزل شيء بل انتقلت الأجزاء من طول إلى عرض أو نقول المراد أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبول للقسمة ثم اختلفت المعتزلة في أقل ما يتركب منه الجسم فقال النظام لا يتألف إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي

وقال الجبائي من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزءان فيحصل الطول وجزءان على جنبيه فيحصل العرض وأربعة فوقها فيحصل العمق

وقال العلاف من ستة بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يمكن من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان ويجنب أحدهما جزء وفوقه آخر وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم جوزوا التأليف منهما أم لا والنزاع لفظي فنعدوه إلى ما يجدي وما هو كقول الصالحية هو القائم بنفسه وبعض الكرامية هو الموجود وهشام هو الشيء باطل لأن هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء

الشرح

المرصد الأول في الجسم وفيه فصول أي فصلان

الفصل الأول في بيان حقيقته وأجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية

الأول في حده ومعرفه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا إلى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار أي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الأجسام وعرف الجسم الطبيعي بأنه جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وإنما قلنا يمكن إذ لا يجب أن يوجد فيه أي في الجسم الطبيعي أبعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم أما الخط فلا وجود له في كثير من الأجسام سيما في الكرة وأما السطح فإن كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الأبعاد فليس لازما لماهيته إذ يمكن فرض جسم غير متناه في

جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا لجسم لا جسم وإذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام أن يقال إنما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أو الاسطوانة والمخروط المستديرين وإن كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الأبعاد الموجودة فيه لأنها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بإمكان الفرض لأن مناط الجسمية ليس هو فرض الأبعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الأبعاد فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض أو لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة أنه إذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له إلى أحد الطرفين أصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة وإذا كان مائلا إلى أحد الطرفين كانت إحدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والأخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة منفرجة وتصوير فرض الأبعاد الثلاثة المتقاطعة في الجسم أن نفرض فيه بعدا ما سواء كان خطا أو سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق أي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم نفرض بعدا آخر في أي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما بحيث يحصل منه بالنسبة إلى كل من الأولين أربع قوائم على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد إذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الأول فإنه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني إذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار إليه

بقوله وهو العمق وهذا القيد أعني كون تقاطع الأبعاد الثلاثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فإن الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة لا يكون إلا كذلك وهو أنه يمكن فيه أن يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل أبعادا ثلاثة متقاطعة لا على هذا الوجه إنما هو السطح فإنه يمكن أن يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن أن يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للأولين إلا على حادة ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بأن المعتزلة ذهبوا إلى أن الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وأن السطح يجب أن يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف أي على كونه معرفا شكان

الأول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء للجسم المطلق إذ يمكن فرض الأبعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وإمكان فرضها أعم من أن يكون بواسطة أو بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الأبعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية تقبل الأبعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد إمكان فرض الأبعاد نظرا إلى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فإن قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لأن الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات أعني الصورة الجسمية وأن هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت إلا بأنظار دقيقة في أحوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الشك

الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك تسمى الأبعاد التخييلية الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الأبعاد المذكورة مع أنه ليس بجسم بل قوة من القوى

الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الأبعاد قبوله إياه في الوجود الخارجي كما يتبادر إلى الفهم على أن هذا الشك إنما يتوجه إذا كان الوهم جوهرا ويندفع أيضا بأن إمكان فرض الأبعاد فيه ليس بالنظر إلى ذاته بل بسبب الأبعاد المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان أيضا
الأول لم نثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته وإلا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لأن الجوهر يكون جنسا لها لأنه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضا فيلزم امتناع تعقل كنه الأنواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو أنه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لأنواع نفس الجواهر أن يكون جنسا لفصول تلك الأنواع كما أن سائر الأجناس كذلك وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق
الأول الوجود وأنه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للأمور العينية
والثاني كونه لا في موضوع وأنه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والأجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلا فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها
الشك الثاني مفهوم القابل للأبعاد وكذا مفهوم ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة على اختلاف العبارات أمر عدمي فلا يصلح أن يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له وإلا أي وإن لم يكن مفهوم القابل أمرا عدميا بل كان

أمرا موجودا فعرض أي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الأعراض قائم بالذات أي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له وينقل الكلام إلى قابليتها له ويتسلسل والحاصل أن مفهوم القابل إذا كان أمرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام إلى القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات أي العلل لوجوب انتهائها إلى الواجب وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لأن القابلية الثانية معلولة للقابلية الأولى ضرورة أن النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لأنك قد علمت فيما مر أن هذا النوع من التسلسل وهو أن تكون الأمور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا أو وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه أي عن الشكل الثاني بأن القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم يعني أن ما ذكرتم يدل على أن القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للأبعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي أن فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بأن المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بأنه ليس فصلا فلا يكون حدا وأيضا ما صدق عليه مفهوم القابل إما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله وأما أفراده ولا شك أنها ليست فصولا له ثم إن المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الأول ويتضح به أيضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والآن أوان أن تتذكر وتتنبه لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لا تمايز

بينهما إلا في الذهن وأن الجنس أمر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل إنما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم إليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم أي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الأبعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الأمر الذي هو القابل للأبعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية إلا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل أقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها إذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالإرادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا أفراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ما ذكره وبقي هنا شيء وهو أنه إذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا

وثانيهما أي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا إذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أي الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة إلى التعليم والرياضة فإنهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لأنها أسهل إدراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيها على ندرتها إنما تكون راجعة إلى الألفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك أن الأحسن والأولى في التعليم أن يبتدأ بالأسهل الأقرب إلى الأذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على إدراك ما هو أصعب فإن الإدراك غذاء للروح ودلائلها أيضا يقينية تفيد

النفس إذا اعتادت بها ملكة أن لا تقنع في إدراك الأشياء دونه أي دون اليقين فإن أمكن هناك تحصيل اليقين فذاك وإن لم يكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الأقوى لأنه أقرب إلى ما اعتادت به وعرفوه بأنه كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الأخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو أردنا أن نجمعهما أي المعنى الأول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فإن هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه إنما هو عند الحكماء وأما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وهو أن الجسم وهو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة

وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لأن المتبادر منه أن الجسم يوجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناط لجسميته ولا شك في أن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل لما مر من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وأن السطح لازم لوجوده لا لماهيته وأيضا فإذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها إصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الأبعاد وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الأبعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لأن يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على إثبات الكمية المتصل وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل وأما على الجزء

وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الأجزاء الموجودة فيها من طول إلى عرض أو بالعكس أو نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق أنه يمكن أن يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع إلى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في أقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية وسيأتي تقرير مذهبه وإبطاله أيضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويتحصل من ثمانية أجزاء لا من أقل منها وذلك بأن يوضع جزءآن فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبيه فيحصل العرض ويوضع أربعة أخرى فوقها أي فوق الأربعة الأولى فيحصل العمق

وقال العلاف يتحصل الجسم من ستة لا من أقل منها وذلك بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق أنه يمكن تحصل الجسم من أربعة أجزاء بأن يوضع جزءان ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يتحصل الأبعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزءين أو ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف منهما أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة أم لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع إلى إطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث فنعدوه إلى ما يجدي من المباحث المعنوية

ثم أنه أشار إلى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء باطل لانتقاض الأول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على أن في هذه التعريفات فسادا آخر لأن هذه أقوال لا تساعد عليها باللغة بل تخالفها فإنه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الأقوال أنباء عن ذلك

المقصد الثاني

المتن

ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به وبالجملة فبطلانه ضروري

احتجا بوجهين

الأول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة والأجسام مختلفة فليست عبارة عن جواهر قلنا بل الجواهر مختلفة بذواتها ولذلك قلنا إن الأعراض لا تبقى والجواهر باقية لما سيأتي

واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر عن جعل الأعراض

داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض
الثاني أنه إذا وجد الجسم وجدت الأعراض وإذا انتفى انتفت وبالعكس
قلنا التلازم لا يفيد الوحدة
الشرح
المقصد الثاني ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فإنهما ذهبا إلى أن الجواهر مطلقا أعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا أو متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه إلى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع أعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري إذ كل عاقل يعلم أن الأمر المجتمع من أمور يجتمع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا إلى أمر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه أن الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بأن الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الأعراض فكل واحد من تلك الأعراض إما أن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا ولا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم أن ضم ما لا يتحيز إلى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين
الأول أن الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في

صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقياس بالنفس وقبول الأعراض والأجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الأجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة وإلا كانت متماثلة فتكون أعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم أن الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز أن تكون تلك الصفات أعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلا حاجة بنا حينئذ إلى دخول الأعراض في حقائق الجواهر ولذلك أي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا إن الأعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سيأتي ولا يخفى أنه يمكن أن تجعل معارضة بأن يقال الأعراض غير باقية فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لأن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل

واعلم أنه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الأفراد وتماثلها في الحقيقية كالأشاعرة قاطبة وأكثر المعتزلة عن جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الأعراض منضمة إلى ذلك الجوهر إذا لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام كلها متماثلة في الحقيقة وأنه باطل بالضرورة وأما النظام والنجار فقالا إن الجواهر إذا تركبت من أعراض مختلفة فهي مختلفة وإذا تركبت من أعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الأجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف وأخرى بالتماثل

الوجه الثاني أنه إذا وجد الجسم بل الجوهر وجدت الأعراض

وإذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس أي إذا وجدت الأعراض وجد الجوهر وإذا انتفت انتفى

قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول أحدهما في الآخر كالمتضايفين

المقصد الثالث

المتن

الجسم البسيط يقبل القسمة فإما أن الأجزاء توجد بالفعل أو لا وأيا ما كان فإما متناهية أو غير متناهية فالاحتمالات أربعة

الأول الأجزاء بالفعل ومتناهية وهو مذهب المتكلمين وهو القول بتركبه من الأجزاء التي لا تتجزأ إذ لو كانت الأجزاء متجزئة لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل

وحاصلة أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل يلزمه كل ما ليس بحاصل بالفعل فليس بممكن

الثاني الأجزاء بالفعل وغير متناهية وهو قول النظام

الثالث الأجزاء بالقوة ومتناهية وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء

الشرح

المقصد الثالث الجسم إما مركب من أجسام مختلفة الحقائق فلا

شك أن أجزاء المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان وأما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع إنما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك أنه يقبل القسمة والتجزئة بأن يفرض فيه شيء غير شيء فأما أن الأجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل أو لا توجد كذلك وأيا ما كان فإما متناهية أو غير متناهية فالاحتمالات العقلية أربعة

الأول الأجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الأجزاء التي لا تتجزأ أصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا أيضا وإنما قلنا إنه القول بتركبه من تلك الأجزاء إذ لو كانت الأجزاء متجزئة أي قابلة للانقسام ولو فرضا لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم تكن الأجزاء التي يمكن فرضها موجودة بأسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر

وحاصله أن قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الأجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فتكون الأجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه

الثاني الأجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسافراطيس من الأوائل

الثالث الأجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب إلى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

الرابع الأجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء
واعلم أن المذهبين الأولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة إلى الفعل إما متناهية أو غير متناهية والمذهبين الأخيرين يقتضيان أن لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه أصلا إلا أنه يقبل انقساما إما متناهيا أي واصلا إلى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه إياه فيكون الانقسام منتهيا إلى أجزاء لا تتجزأ وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب إليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن أفلاطون من أن الجسم بالتجزئة ينتهي إلى أن ينمحق فيعود هيولى وإما غير متناه لا بمعنى أن تلك الانقسامات يمكن أن تخرج من القوة إلى الفعل بل بمعنى أن الجسم من شأنه أن يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه إلى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب إليه المتكلمون من أنه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع أنهم يحيلون اتصاف أمور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة فليس مرادهم إلا أن قدرته تعالى لا تنتهي إلى حد لا يمكن مجاوزتها إياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية وإذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فإنه ذهب إلى أن الجسم البسيط مركب من أجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الأربعة وذلك لأنه إذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز أن لا يكون شيء منها

بالفعل وأن يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم إذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من أجزاء هي أجسام كان مذهبه خارجا عنه فإن قلت إذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل أن تكون أجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في أنفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها أو في جهتين أو في جهة واحدة أو مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الأربعة قلت هذا صحيح إلا أن ستة منها لم يذهب إليها أحد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب

المقصد الرابع

المتن

في حجة المتكلمين وهي نوعان

النوع الأول أن نبين أولا أن كل منقسم له أجزاء بالفعل ثم نبين أنها متناهية أما الأول فلوجوه

الأول القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية لأنه يلزم قيام الوحدة بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة أن الحال في أحد الجزءين غير الحال في الآخر والاستثنائية بينة إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم

الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا كان التفريق إعداما له والتالي باطل أما الملازمة فلأن التفريق حينئذ إعدام لهوية وإحداث لهويتين فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية وتارة هويتين وأما بطلان اللازم فلأنه يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه

الثالث أن مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس بالغا ما بلغ وذلك يوجب التمايز بالفعل وأما الثاني فلوجوه

الأول لو كانت المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لامتنع قطعها في زمان متناه ولم يلحق السريع البطيء وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم

الثاني أنه محصور بين الطرفين وانحصار ما يتناهى بين الحاصرين محال

الثالث أن التأليف لا بد أن يفيد زيادة حجم وإلا لكان حجم الإثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الأجزاء حجم والمفروض خلافه وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناه في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات وهو الجسم فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تتناهى ثم نقول وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه وأجزاء غير متناهية ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي هذا خلف

النوع الثاني أن نبين تركب الجسم منها ابتداء وهو وجوه

الأول النقطة موجودة إذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس

السطوح والسطوح بها تماس الأجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان وأيضا فإنها طرف للخط وهو للسطح وطرف الموجود موجود ثم أنها لا تنقسم

قلنا في الجسم الموجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهرا فهو المطلوب وإلا لكان له محل لا ينقسم وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جوهر كذلك وهو الجزء الذي لا يتجزأ

الثاني الحركة موجودة وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول إن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي ولا المستقبل لأن الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وأنها لا تنقسم وإلا لكان بعض أجزائها قبل وبعضها بعد لأنها غير قار الذات ضرورة فلا يكون كلها حاضرا هذا خلف وكذا جميع أجزائها إذ ما من جزء إلا وكان حاضرا حينا ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة لانطباقها عليها أو نقول لأنه لو انقسمت المسافة لانقسمت الحركة عليها فإن الحركة إلى نصفها نصف الحركة إليها

الثالث برهن إقليدس على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم لا تنقسم ولا تتصور إلا بإثبات الجزء

الرابع نفرض كرة تماس سطحا مستويا لإمكان الكرة والسطح وتماسهما ضرورة فما به المماسة لا ينقسم وإلا فإما في جهة فهو خط أو أكثر فهو سطح ولانطباقه على السطح المستوي فهو مستوي فلا تكون

الكرة كرة هذا خلف ثم نفرض تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع أجزائها فتكون جميع الأجزاء غير منقسمة وهو المطلوب

الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر عليه فإنه يماس في مروره جميع أجزاء ذلك والمماسة إنما تكون بنقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط والسطح من خطوط والجسم من سطوح وهو المطلوب

السادس لولا انتهاء الأجسام إلى الأجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا إلى غير النهاية فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء وهو بهت

السابع لولا الجزء لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية فتغمر وجه الأرض وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان ونقد ذلك وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمصنف إقناع

الشرح

المقصد الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان

النوع الأول أن نبين أولا أن كل منقسم أي قابل للانقسام له أجزاء بالفعل أي يكون جميع ما يقبل الانقسام إليه من الأجزاء حاصلة بالفعل ثم نبين أنها أي تلك الانقسامات والأجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الأول أن أجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها أما الأول وهو أن كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلاثة

الأول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية أي استلزام المقدم للتالي لأنه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال في ضرورة أن الحال في أحد الجزءين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية أي بطلان التالي بينة إذ لا معنى للوحدة إلا كونها لا تنقسم يعني أن وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد أن يكون مفهوم عدم الانقسام الحال فيه غير منقسم إذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على أن الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر أنها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الأمر المنقسم من حيث هو مجموع فإذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة

الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل إعداما له وإيجادا لغيره والتالي باطل أما الملازمة فلأن التفريق حينئذ إعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها وإحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية وإلا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير إعداما وإحداثا فإن من المحال أن الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها أصلا وتارة هويتين متفاصلتين وأما بطلان اللازم فلأنه أي اللازم يوجب أن يكون شق البعوض بإبرته للبحر المحيط إعداما لذلك البحر وإيجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد أجيب عنه بأنه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة

الوجه الثالث أن مقاطعة الأجزاء في الأمر القابل للانقسام إليها متمايزة بالفعل فإن مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع

والخمس وغيرهما من الأجزاء بالغا ما بلغ فإن مقاطعها متمايزة بأسرها وذلك أي تمايز مقاطع الأجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الأجزاء بالفعل إذ لو لم تكن الأجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة وأجيب عنه بأن مفهومات المقاطع أوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها إلا بحسب الفرض أيضا

وأما الثاني وهو أن تلك الأجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلاثة أيضا الأول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من أجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب إليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه إذ لا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها إلا بعد قطع نصف نصفها وهكذا إلى مالا نهاية له فامتنع قطعها إلا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء إذا توسط بينهما مسافة قليلة فإن تلك المسافة مركبة من أجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى أن العلاف لما أورد هذا الإلزام على النظام التجأ إلى القول بالطفرة فقال إن المتحرك قد يقطع المسافة بأن يحاذي بعض أجزائها دون بعض ولا حاجة له إلى هذه المكابرة بل يكفيه أن يقول كما أن المسافة المتناهية مركبة من أجزاء

موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على أجزاء غير متناهية فيتقابل أجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم أن النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزأ وتركب الجسم منه إلا أنه لزمه ذلك من حيث لا يدري فإنه لما وقف على أدلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها أذعن لها وحكم بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن أن جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بأن في الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فإنه إذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه أنه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة أجاب بأنها ليست أبعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه

الوجه الثاني إنه أي الجسم الذي نحن بصدده متناه بالحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا أجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية إلا أن يلتزم التداخل فيما بين تلك الأجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه

الوجه الثالث إن التأليف هو ضم بعض الأجزاء الموجودة في الجسم إلى بعض لا بد أن يفيد زيادة حجم وإلا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والأربعة إلى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الأجزاء وإن كانت غير متناهية حجم أصلا والمفروض خلافه لأن الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك أن هذا الحجم إنما حصل له من تأليف أجزائه بعضها إلى بعض وإذا كان التأليف يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من أجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه أن كل عدد سواء كان متناهيا أو غير متناه فإنه يشتمل

على آحاد حقيقية أي غير منقسمة بالفعل لأن حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد إلا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد أصلا فلا يكون عددا قطعا فإذا فرض أن أجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك أن فيها آحادا متناهية فإذا أخذت تلك الآحاد وضم بعضها إلى بعض حصل جسم مركب من أجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من أجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام

فإن قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب إليه إنما هو في الأجسام المخلوقة

قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الأجسام إذ لا بد أن ينضم فيها أجزاء متناهية بعضها إلى بعض ثم إذا شئنا أن نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه وأجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ما له حجم متناه لتناهي الأبعاد وأجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك أن بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم لأن حجم المؤلف من الأجزاء هو حجم الأجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فتكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة متناه إلى متناه ونسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة متناه إلى غير متناه فتكون نسبة المتناهي إلى المتناهي كنسبة المتناهي إلى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الأجسام المتناهية المقدار مؤلفا من أجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك أيضا سوى تجويز التداخل إذ لا يجب حينئذ أن تكون نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى أنها لا تقف على حد لا تتجاوزه لأن

الجسم ليس حينئذ مشتملا على أجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها إلى الفعل كما مر

النوع الثاني من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا إليه أن نبين تركب الجسم منها أي من الأجزاء التي لا تتجزأ ابتداء أي من غير استعانة بأن كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الأول وأما كون تلك الأجزاء متناهية فهو ظاهر أو معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة

الأول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة إذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الأجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان يعني أنه لا شبهة في أن الأجسام موجودة وأنها تتماس بأمور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق وإلا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق أو كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام إلى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي إلى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم إن السطحين الموجودين يتماسان على أمر منقسم في الطول دون العرض وإلا لزم أحد الأمرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده أيضا ثم إن الخطين الموجودين يتماسان على أمر ذي وضع لا ينقسم أصلا وهو النقطة وأيضا فإنها أي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فتكون النقطة موجودة ثم إنها لا تنقسم أصلا قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فإن كان جوهرا فهو المطلوب لأن ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم وإلا أي وإن لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم

وإلا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل إن كان جوهرا فذاك وإن كان عرضا كان له محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهي إلى جوهر كذلك أي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزأ وقد وقع جزءا للجسم ثم إذا أخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس إلى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر أن أجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد أجابوا عن ذلك بأن النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الأطراف كلها أعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها

الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وأنها تنقسم إلى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول إن الحاضرة منها موجودة وإلا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لأن الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك أن الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فإذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منهما قطعا فلا وجود للحركة أصلا وهو باطل بالضرورة فوجب أن تكون الحاضرة منها موجودة وأنها لا تنقسم بوجه ولو فرضا وإلا لكان بعض أجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لأنها أي الحركة غير قار الذات ضرورة فإذا فرض فيها جزءان امتنع أن يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف لأن المقدر خلافه وكذا جميع أجزائها غير قابلة للانقسام إذ ما من جزء من أجزائها إلا وكان حاضرا حينا ما فثبت أن الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها أيضا لانطباقها أي انطباق الحركة عليها بحيث إذا فرض في إحديهما جزء يفرض بإزائه من

الأخرى جزء فإذا كانت أجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت أجزاء المسافة كذلك أو نقول يجب أن تكون أجزاء المسافة غير منقسمة لأنه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من أجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها أعني ذلك الجزء من الحركة فإن الحركة إلى نصفها أي نصف المسافة نصف الحركة إليها

قال الإمام الرازي هذا أقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه أن الحركة بمعنى القطع لا وجود لها أصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة إذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج أمر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها إلى أجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام

الوجه الثالث برهن إقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الأصول على وجود زاوية هي أصغر الزوايا وهي ما تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم إذ لو انقسمت لم تكن أصغر الزوايا ولا تتصور الزاوية التي لا تنقسم إلا بإثبات الجزء لأن تلك الزاوية إن كانت جوهرا كانت جزءا وإن كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب أن المبرهن في كتابه هو أن الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها أصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا أنها أصغر من جميع الحواد

الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لا مكان الكرة والسطح المذكورين وتماسها ضرورة على تقدير انتفاء

الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم وإلا فإما أن ينقسم في جهة واحدة فهو خط أو في أكثر يعني في جهتين فهو سطح ولانطباقه أي ولانطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا أو سطحا فلا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة أن يوجد على محيطها خط مستقيم أو سطح مستو بالضرورة هذا خلف فتعين أن يكون ما به المماسة فيهما أمرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع أجزئها فتكون جميع الأجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الأجزاء التي في أعماقها وهوالمطلوب

وأجاب ابن سينا عن ذلك بأن الكرة إذا ماست السطح على نقطة فإنها لا تماسه على نقطة أخرى إلا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم إن النقطة الأخرى ليست مجاورة للأولى متصلة بها وإلا كانت منطبقة عليها إذ لا يمكن أن يتصور اتصال بين أمرين غير منقسمين إلا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد أن يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينها فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الأخرى إلا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فإن كانت المماسة على النقطة الأولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وإن كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على أنا ننقل الكلام إلى تلك المتوسطة فوجب إذن أن لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لأنا نقول المماسة على النقطة الأولى وإن كانت حاصلة في

آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية إلى المماسة على النقطة الأخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية نزول المماسة الأولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن أو تبقى زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات

الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر الخط الأول عليه أي على الخط الثاني فإنه يماس الخط المار في مروره جميع أجزاء ذلك الخط الممرور عليه أو المماسة بينهما إنما تكون بنقطة لأن المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون إلا نقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه أن المتحرك هو المتحيز بالذات فلا بد أن يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون إلا أعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله

الوجه السادس لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا إلى غير النهاية فتكون أجزاؤهما الممكنة سواء لأن أجزاء كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ وهو بديهي البطلان ويرد عليه أن الأجزاء فيهما وإن كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت إلا أن مقادير أجزاء السماء ليست كمقادير أجزاء الخردلة فلا استحالة

الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم إليه لكان يمكن أن تقسم الخردلة إلى صفائح غير متناهية فتغمر تلك الصفائح وجه الأرض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وأنه ضروري البطلان

ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الأقسام إلى الفعل وجوبا بل فرضا أيضا

قال المصنف وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على إثبات الجزء وتركب الجسم منه وإن كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمصنف إقناع وطمأنينة باطن فارجع أنت إلى إنصافك في الأجوبة التي مر ذكرها

المقصد الخامس

المتن

حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة إلى غير النهاية لا أنه مركب من أجزاء لا تتجزأ أنواع

النوع الأول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان

الأول كل متحيز يمينه غير يساره ضرورة

الثاني أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء أي الذي إلى الشمس غير المظلم أي الذي إلينا وهذا أيضا ضروري

النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو وجهان

الأول لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فليست لا تتجزأ هذا خلف بيانه أن الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس أحد الطرفين غير ما به يماس الآخر فينقسم لا يقال لا نسلم ذلك

لجواز التداخل لأنا نقول بطلانه ضروري وإن سلم جدلا فيكون حيزهما واحدا وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم وذلك خلاف المفروض ومع هذا فالمداخلة بعد المماسة فلا شك أن الملاقي عند المماسة غير الملاقي عند المداخلة التامة فيلزم انقسام

الثاني لو جاز جزء عن ملتقى اثنين لم يكن لا يتجزأ والملزوم حق فاللازم حق واللزوم بين فإنه يكون مماسا لهما لا بالكلية ولا معنى للانقسام إلا ذلك وأما حقية الملزوم فلوجوه

الأول لا شك أنه يتحرك من جزء إلى آخر فاتصافه بالحركة إما عند كونه بتمامه في الجزء الأول أو الثاني أو على الملتقى والأولان باطلان لأنه إما قبل الحركة أو بعد الفراغ منها وفي الثالث المطلوب

الثاني نفرض خطا من أجزاء شفع كستة ونفرض فوق أحد طرفيه جزءا وتحت الآخر جزءا ثم تحركا على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك على المنتصف إذا فرضنا الحركتين سواء وهو ملتقى الثالث والرابع

الثالث نفرض خطا من أجزاء وتر ونفرض ذينك الجزءين كليهما من فوق كلا من طرف ثم يتحركان سواء فيلتقيان في الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما وربما يمنع هذا بأنهما يقعان قبل الثالث إذ شرط انتقالهما فراغ ما يسع الجزءين

النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الأمرين لازم إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء وإما تجزؤ الأجزاء والأول منتف فثبت الثاني بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما إنه إذا قطع السريع جزءا فالبطيء لا يقف لما بينا أن البطء ليس لتخلخل السكنات فهو إذا يتحرك فإما أن يتحرك جزء أيضا فالسريع كالبطيء وهو الأول أو أقل من جزء فيتجزأ وهو الثاني
وثانيهما أن نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين فيستغني عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك دليلا على ذلك مستأنفا فعندما تقطع السريعة جزءا إن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة أو أقل لزم التجزؤ وذلك في صور
الأولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها إذ لو تحركت الطوقية ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى إلى دوائر بحسب أجزائها ولو كانت من حديد أو ما هو أشد منه ثم انتصافها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعي وذلك وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم أن الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه العجائب ليثبت مذهبكم
الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة يتممان وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ههنا مع عدم التناثر أبعد
الثالثة من وضع عقبة على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين إحداهما بعقبه والأخرى باطرافه وإن شئت فافرضه مادا باعه فرأس إصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءا جزءا وإن شئت فافرضه في الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريبا من القطب والآخر على المنطقة
الرابعة الشمس في ظل الخشبة المغروزة حذاءها فإن الظل يقطع من

الصباح إلى الظهر قدرا من الأرض محدودا والشمس تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل لأن الشعاع إنما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل يبطل الاستقامة

الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل ويمد به فالدلو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف ضرورة

السادسة جزء يتحرك جزءا على متحرك جزء آخر ولنفرض أ ب ج خطا ونفرض ء ه خطا على أ و ز جزءا على د فإذا تحرك ء من أ إلى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب إلى ج وفرضنا تحرك ز من ء وكان مقابلا ل أ إلى ه وهو الآن مقابل ل ج فقد تحرك ز جزئين حين تحرك ء جزءا فحين تحرك ز جزءا يكون ء تحرك أقل من جزء وفيه المراد

النوع الرابع ما يتعلق بالأشكال الهندسية وهو وجوه

الأول أنا نفرض مربعا من أربعة خطوط كل خط من أربعة أجزاء فذلك ستة عشر جزءا فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء والقطر أيضا أربعة أجزاء فالقطر كالضلع وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية لا يقال لم لا يجوز أن يكون القطر أطول وبينهما خلاء لأنا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين إن وسع جزءا كان القطر مثل الضلعين لأنه سبعة أجزاء وإن كان أقل لزم الانقسام

الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة أجزاء فنقول قام البرهان على أن مربع وتره كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وأنه فوق أربعة عشر وأقل من خمسة عشر فيلزم انقسام الجزء حينئذ

الثالث هذا المثلث إذا طبقنا رأس وتره على ضلع ومددنا رجله من الطرف الآخر فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع شيء يخرج من ذلك الضلع شيء فإن كان مثله لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو مثل الآخر فيكون كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان وهذا يليق بالنوع الثالث من وجه

الرابع بينا وجود الدائرة فإذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها من أجزاء لا تتجزأ فإن كان ظاهر الأجزاء أكبر من باطنها انقسم الجزء وإلا فبين كل جزئين إما خلاء فإن كان بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه وإن كان ذلك الخلاء أقل لزم الانقسام وإما لا خلاء فيكون باطنها كظاهرها وهو كظاهر أخرى محاطة بها وظاهر المحاطة أيضا كباطنها وهي كثالثة ورابعة بالغة ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية وبطلانه لا يخفى

الخامس برهن إقليدس أن الزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية وأنه ينفي الجزء

السادس برهن على أن كل خط قابل للتنصيف فإذا فرض من أجزاء وتر لزم تجزؤ الوسطاني

الشرح

المقصد الخامس حجة الحكماء على أن الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية لا أنه مركب أي وليس بمركب من أجزاء لا تتجزأ أنواع أربعة

النوع الأول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان

الأول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر أن المتحيز بالذات يجب أن يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزأ وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فإنها ليست بمتحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها

الوجه الثاني أنا إذا ركبنا صفحة من أجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فإن الوجه المضيء من تلك الصفحة أي الوجه الذي إلى الشمس غير الوجه المظلم أي الذي إلينا وهذا أيضا ضروري فوجب أن تكون تلك الأجزاء منقسمة وقد أجيب عن هذين الوجهين بأن اللازم منهما تعدد الأطراف ويجوز أن يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته أطراف هي أعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بأن الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا إن كانا جوهرين فهما جزءان للذي فرض غير منقسم وإن كانا عرضين فإما أن يكونا حالين في محل واحد بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر فيلزم أن يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان وإما أن يكونا حالين في محلين متمايزين في الإشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا إذ يمكن حينئذ أن يفرض فيه شيء كما تشهد به البديهة

النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو أيضا وجهان

الأول لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ فليست تلك الأجزاء أجزاء لا تتجزأ هذا خلف لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه أنه إذا تركب الجسم منها فلا بد لها من أن تكون مجتمعة مترتبة متلاصقة وإلا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلا شك أن الواقع من تلك الأجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس

الوسط أحد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر إذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين وإذا كان الأمر كذلك فينقسم الجزء الوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك أي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الأجزاء لأنا نقول بطلانه ضروري فإن بديهة العقل شاهدة بأن المتحيز بذاته يمتنع أن يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وإن سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما أي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام أحدهما إلى الآخر مقدار وكذا إذا انضم إليهما رابع وخامس وغيرهما من الأجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الأجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تأليفها حجم زائد على حجم كل واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لأنا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الأجزاء فلا بد أن يكون بينها ترتيب وأن يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين إنما تكون بعد المماسة بينهما فلا شك أن الملاقي من أحد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك أن لزوم الانقسام من التداخل إنما يتم إذا كان التداخل حادثا بعد وجود الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض أما إذا كانت الأجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بأن خلقت كذلك فلا

الوجه الثاني لو جاز أن يقع جزء لا يتجزأ على ملتقى اثنين من الأجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزأ بل كان منقسما والملزوم

حق فاللازم أيضا حق واللزوم بين فإنه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية أي يجوز أن يكون بكليته مماسا لشيء منهما وألا لم يكن واقعا على الملتقى بل على أحدهما فوجب أن يكون ببعضه مماسا لأحدهما وببعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام إلا ذلك وأما حقية الملزوم أعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلاثة

الأول لا شك أنه أي الجزء الذي لا يتجزأ على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله إلى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة إما عند كونه بتمامه في الجزء الأول أو في الجزء الثاني أو عند كونه على الملتقى والأولان باطلان لأنه أي كونه في أحد الجزئين حاصل إما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الأول أو بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في أحدهما وفي الثالث أعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب

الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من أجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق أحد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض أنهما تحركا أي تحرك كل منهما إلى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد أن يتحاذيا قبل أن يتجاوزا وذلك التحاذي إنما يكون على المنتصف من الخط إذا قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطء وهو أي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الأجزاء بالقياس إلى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بأدنى تأمل صادق الثالث منها نفرض خطا من أجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض ذينك الجزئين كليهما من فوق كلا منهما من طرف من طرفي الخط ثم نفرض أنهما يتحركان أي كل منهما إلى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا

محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو أي الجزء الثالث على ملتقاهما لأنهما معا عليه وربما يمنع هذا بأنهما أي الجزئين المتحركين يقعان قبل الجزء الثالث إذ شرط انتقالهما إلى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك أن الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما

النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله أحد الأمرين لازم أي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو إما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء وإما تجزؤ الأجزاء التي لا تتجزأ فإنهما لا يجتمعان في الكذب لأن عدم التجزؤ يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء أعني وجود التفاوت يستلزم المتجزئ والأول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة أن الحركات متفاوتة في السرعة والبطء فثبت الثاني وهو تجزؤ الأجزاء بيان لزوم أحد الأمرين من طريقين

أحدهما أنه إذا تركبت المسافة من أجزاء لا تتجزأ فإذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بينا من قبل أن البطء ليس لتخلل السكنات فهو أي البطيء إذن يتحرك فإما أن يتحرك جزءا أيضا فالسريع كالبطيء وهو الأول أعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات أو أقل من جزء إذ لا مجال لتوهم حركته أكثر من جزء فتجزؤ الجزء الذي لا يتجزأ لثبوت ما هو أقل منه وهو الثاني من الأمرين اللذين ادعينا لزوم أحدهما

وثانيهما أي ثاني الطرفين المذكورين أن نبين أن ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك إحديهما عن الأخرى فيستغني حينئذ عن الاستعانة بأن البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك أي

تلازم هاتين الحركتين دليلا على ذلك أي على أن البطء ليس للتخلل مستأنفا كما نبهت عليه فيما مر وإذا كانت الحركتان متلازمتين فعندما تقطع السريعة جزءا إن قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الأمر الأول أو أقل لزم التجزؤ وهو الأمر الثاني وذلك أي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور ست

الأولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فإن حركة الأولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان إذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى إلى دوائر متعددة بحسب أجزائها وإنما يتضح ذلك بإخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى إلى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فإن تلك الخطوط تكون مركبة من أجزاء لا تتجزأ وتتركب من أجزاء تلك الخطوط أطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من أطراف هذه الخطوط فإذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك أحدهما عن الآخر وكذا إذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا إلى الطوق الذي هو أصغرها فلزوم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد أو ما هو أشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن أن يتفكك منها جزء بأبلغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وإن كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل أن الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرائب والعجائب ليثبت مذهبكم

الصورة الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة منها وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك أن هاتين الشعبتين يتممان الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتساقط أبعد من الانفكاك بين أجزاء الرحى

الصورة الثالثة من وضع عقبة على الأرض ويدور على عقبه فإنه يرسم دائرتين إحداهما بعقبه وهي أصغر والأخرى بأطرافه وهي أكبر وإن شئت فافرضه أي الدائر على عقبه مادا باعه فرأس إصبعه يرسم دائرة أكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لأنه إذا تحرك رأس إصبعه جزءا لم يقف عقبه أصلا وإلا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة أنه لا ينقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الألم مع أنه لا يجد ألما أصلا وإن شئت فافرضه أي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور أحدهما قريبا من القطب والآخر على المنطقة فإن حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان وإلا لزم الانخراق في الأفلاك وأن لا تكون موصوفة بالشدة والإحكام

الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فإن الظل يقطع بالانتقاص من الصباح إلى الظهر قدرا من الأرض محدودا كذارع أو ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها أسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لأن الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل إلى طرف الظل إنما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لأن الشمس إذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار برأس الخشبة إلى طرف الظل على الاستقامة فإذا انتقلت إلى ارتفاع أعلى ولم ينتقص الظل أصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر

الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الأول متصلا به كذلك في وضعه الثاني وإلا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة

الصورة الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به فالدلو والكلاب يصلان إلى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة

الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك جزء آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض أ ب ج خطا ساكنا مركبا من أجزاء ثلاثة ونفرض أيضا د ه خطا مركبا من جزئين على أ ب بحيث يكون د واقعا بإزاء أ و ه واقعا بإزاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه على خط أ ب ج من أ إلى ب فقد تحرك ه د ه أ ب ج بتلك الحركة من ب إلى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان أي د مقابلا ل أ في ابتداء الفرض إلى ه أي تحرك ز من د إلى ه وهو أي ه وإن كان مقابلا ل ب ابتداء لكنه الآن مقابل ل ج فيكون ز حينئذ مقابلا ل ج أيضا فقد تحرك ز بمجموع حركته الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فإن زود كانا معا محاذيين ل أ من خط أ ب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا ل ج و د محاذيا ل ب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وإن شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركته جزءا واحدا يكون د تحرك أقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء

النوع الرابع ما يتعلق بالأشكال الهندسية وهو وجوه ستة

الأول أنا نفرض مربعا من أربعة خطوط كل خط منها من أربعة أجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها إلى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا فيكون كل ضلع من المربع أربعة أجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية أيضا أربعة أجزاء لأنه إنما يحصل من الجزء الأول من الخط الأول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وأنه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على أن وتر الزاوية القائمة أطول من كل واحد من ضلعيها لأن مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وأيضا إذا كان إحدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى بوترها الضلع الأطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور أن يكون القطر أطول وذلك بأن يقع بينها أي بين أجزاء القطر خلاء دون أجزاء الضلع لأنا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من أجزاء القطر إن وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لأنه حينئذ سبعة أجزاء هي الأربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك الأربعة لأن وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك أن مجموع الضلعين سبعة أيضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وإن كان الخلاء الواقع بين جميع الأجزاء أو بعضها أقل من أن يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو أقل منه

الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة

منه عشرة أجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس على أن مربع وتره أي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وأنه فوق أربعة عشر جزءا وأقل من خمسة عشر جزءا وذلك لأن الحاصل من ضرب أربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء حينئذ أي الكسر الذي به يتمم الجذر المذكور

الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية إذا طبقنا رأس وتره أي وتر قائمته على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومددنا رجله أي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الأرض يمد أسفله عن موضعه إلى خلاف جهة الجدار فلا شك أنه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود أنه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شيء أي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا إلى أن يصل رأسه إلى أسفل الضلع المنصوب فإن كان ما يخرج به أسفله مثله أي مثل ما ينحط عنه أعلاه لزم أن يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه أسفله لأن بعض الوتر منطبق على هذا الضلع و مثل الفاضل عليه أي على هذا الضلع أعني مقدار الانجرار وهو أي هذا الفاضل مثل الضلع الآخر إذ المفروض أن مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب أن يكون مقدار ما ينجر

إليه أقل مما ينحط عنه فإذا انحط جزءا انجر أقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث من وجه وهو أن حركة الانحطاط أسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما

الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة وإمكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزأ كما يتبين من قوله فإذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من أجزاء لا تتجزأ فإن كان ظاهر تلك الأجزاء أكبر من باطنها حتى إذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها أكبر من مقعرة انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر أكبر وباطن أصغر وإلا أي وإن لم يكن ظاهرها أكبر من باطنها فبين كل جزئين من أجزاء المحيط في جهة محدبة إما خلاء بأن تكون بواطن الأجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء أيضا لأن ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على أنا نقول فإن كان الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها أي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فإن محدب المحيط وإن كان أكبر من مقعره إلا أنه يستحيل أن يكون ضعفه وإن كان ذلك الخلاء أي كل واحد منه أو بعضه أقل من قدر يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو أقل منه وإما لا خلاء بأن تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع أنه لا تفاوت بينهما فيكون حينئذ باطنها أي باطن محيط الدائرة أو باطن الدائرة فإنها قد تطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو أي باطنها كظاهر دائرة أخرى محاطة بها لانطباقها عليه وظاهر المحاطة أيضا كباطنها لما عرفت في المحيطة وهي أي الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة إلى دوائر أخرى بالغة ما بلغت فتكون أجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والأظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من أنه يمتنع جعل

الخط المركب من الأجزاء التي لا تتجزأ دائرة لأنا إذا جعلنا دائرة فإما أن تتلاقى ظواهر أجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم أن تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فإذا أحاطت بهذه الدائرة دائرة أخرى كان حكمها مثل حكم الأولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة به كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا تجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينهما إلى أن تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الأعظم فلا تزيد أجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على أجزاء الدائرة المفروضة أولا مع كونها صغيرة جدا وأما أن لا غير الجوانب تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لأن الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر أن إمكن الدائرة ينافي وجود الجزء

الوجه الخامس برهن إقليدس في المقالة الأولى من كتاب الأصول أن الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف أيضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم إلى غير النهاية وأنه ينفي الجزء

الوجه السادس برهن إقليدس في تلك المقالة على أن كل خط قابل للتنصيف فإذا فرض الخط مركبا من أجزاء وتر كخمسة مثلا لزم تجزؤ الجزء الوسطاني

المقصد السادس

المتن

في تحرير مذهب الحكماء قالوا لما تقرر أن الجسم لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزأ فقط فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة كما هو عند

الحس وقابل للقسمة إلى غير النهاية إما بالفك وإما باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض أو غير قارين كمماستين ومحاذاتين نعم قد يمنع عن الانفكاكية مانع كصورة نوعية أو صلابة أو فقد آلة أو صغر وأما الفرضية فلا تقف أبدا

المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الأجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان أن الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل إلى أجزاء لا تتجزأ وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة أو في جهتين فقط فقد ثبت أنه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه أصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة إلى غير النهاية أي لا تصل قسمته إلى حد تقف عنده كما مر وإلا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل أن ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من إجزاء لا تتجزأ وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته إليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة إما بالفك كسرا أو قطعا والفرق بينهما أن القطع يحتاج إلى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وأيضا للقطع نوع اختصاص بالأجسام اللينة والكسر بالأجسام الصلبة وإما باختلاف عرضين قارين في محلهما لا بالقياس إلى غيره كالسواد والبياض أو غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالإضافة إلى غيره كمماستين ومحاذاتين وإما بالوهم والفرض فهذه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الأفلاك أو صلابة شديدة في بعض الأجسام العنصرية أو فقد آلة يحتاج إليها في القطع أو الصغر متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر وإما القسمة الفرضية فلا تقف أبدا وقد بين انحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بأنها إما مؤدية إلى الافتراق وهي الفكية أو لا وحينئذ إما أن تكون موجبة للانفصال في الخارج وهي

التي باختلاف عرضين أو في الذهن وهي الوهمية وإنما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لأن الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فإنه لا يقف لإحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب أن اختلاف الأعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لأنا نعلم قطعا أن الجسم المتصل في نفسه إذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى إذا زال الضوء عنه عاد إلى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الأجزاء وحينئذ يقال الانفصال إما في الخارج كما بالقطع والكسر وإما في الوهم فإما بتوسط أمر باعث كما باختلاف الأعراض أو لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر أن القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة إلى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية أيضا وتنقسم إلى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما أشرنا إليه ويجعل ما باختلاف الأعراض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال

المقصد السابع

المتن

في دليلهم على إثبات الهيولى والصورة قالوا فالجسم متصل وهو قابل للانفصال فثم اتصال نسميه الصورة الجسمية وندعي أنه ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة أخر آخر يقوم به الاتصال فإن ثمة أمرا قابلا للاتصال تارة والانفصال أخرى والقابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة أن الثابت للشيئين غير كل واحد من المتزايلين أو نقول قابل الاتصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره فهذا الأمر هو الذي نسميه بالهيولى

وتلخيصه أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير مع بقاء صورة اتصالية قابلة للكميات كون الكم غير الاتصال أثبتوا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق بالضرورة كون الاتصال غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة

وربما يقال في المعارضة الهيولى إذا كانت واحدة كانت متصلة وإذا كانت كثيرة كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما إثبات هيولى لزم أن يكون للهيولى هيولى ويلزم التسلسل وهو مندفع بما ذكرنا من التلخيص فإنا أثبتنا كون الاتصال غير القابل فلا يلزم للهيولى هيولى إلا بإثبات أمرين

أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا

والثاني أنه يزول عنها ويعود إليها وذلك مما لا سبيل إليه فإن وحدتها وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة وإلا فهي لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة إنما هي استعداد محض لا فعل لها إلا بالصورة

واعلم أن هذا البرهان لا يتم إلا بإبطال قوله من يقول مبادئ الأجسام أجزاء متجزئة في الوهم غير قابلة للتجزئة بالفعل واتصال الجسم عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل بالحقيقة وغير قابل للانفصال والجسم الذي يقبل الانفصال غير متصل بالحقيقة فليس ثمة أمر قابل الاتصال والانفصال

وأبطله ابن سينا بما حاصله أن كل جزء منها تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية فتكون طباع كل منهما طباع الآخر الخارج الموافق لها في الماهية فيجوز على المتصلين ما يجوز على المنفصلين من الانفصال وعلى

المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال اللهم إلا لمانع وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته وإلا انحصر نوعه في شخصه فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال ويحصل المطلوب ومبناه كون الأجزاء متوافقة في الماهية وهو ممنوع

ثم نقول قد يكون تشخص أحدهما مانعا أو الآخر شرطا له وربما يقال الاتصال الوحدة والانفصال الكثرة وهما عارضان للجسم فعليكم ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم فإنا من وراء المنع وهذا فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل أو مع هذا الاتصال ولا شك أن الصورة الاتصالية أول ما يدرك من جوهرية الجسم والذي يحتاج إلى الإثبات هو المادة فيصير النزاع لفظيا

وههنا سؤال يستصعبه بعض وهو أن الاتصال إذا كان جزءا للجسم فبزواله تعدم هوية الجسم فلا يكون الجسم قابلا له وإذا كان الجسم يبقى مع زواله فليس هو جزءا للجسم وظن أن ذلك مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فإن الاتصال يقال للصورة التي بها قبول الامتدادات الثلاثة وهو أمر لا يزول عن الجسم ولنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا لجسم بل عارضا له

وجوابه إن قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه أن شخصا من الجسم باقيا يتوارد عليه اتصال تارة واتصالان أخرى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى بل مرادنا أن ثمة أمرا يستحفظ الماهية الجسمية معلوم البقاء في الأحوال وتتوارد عليه الهويات فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة ومغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال

فإنا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة إذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة وثمة أمر باق

في الحالين هو معروض تارة لاتصال وتارة لاتصالات متعددة وليس نسبة هذه الأشخاص إلى ذلك الشخص كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال الهوية لا بزوال جزء وبقاء جزء بل بانتفاء الأجزاء بالمرة لما كان كذلك

تنبيه وربما قالوا الجسم له قوة وفعل والبسيط لا يكون كذلك وربما استعانوا بالتخلخل والتكاثف والكون الفساد والمعتمد في نفي الهيولى أنها إما لها حصول في الحيز أو لا فإن كان فإما على سبيل الاستقلال فجسم أو لا فالهيولى صفة حالة في الجسمية وإلا فلا تختص الجسمية بها لأنه أمر معقول محض وقد يقال لو كان الجسم مركبا من جزئين لزم من تعقله تعقلهما واللازم باطل والجواب منع تعقل حقيقته

الشرح

المقصد السابع في دليلهم على إثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط متصل واحد في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما إذا صب ماء الجرة في إنائين فثمة اتصال أي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه نسميه الصورة الجسمية وندعي أنه أي ذلك الجوهر المتصل ليس بتمام حقيقة الجسم بل ثمة أمر آخر يقوم به الاتصال أي الجوهر المتصل على معنى أنه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه أن الجسم المتصل إذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول فإن ثمة أمرا قابلا

للاتصال تارة والانفصال أخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة أن القابل الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل واحد من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال يغاير كلا منهما أو نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره أي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الأمر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الأولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فإن كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بانفصال بل باتصافين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين وتلخيصه أنهم كما أثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كم الكون المتغير غير الاتصال الباقي بحاله أثبتوا أيضا بتوارد اتصالات مختلفة بالشخص على أمر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقابله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها إذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها وإذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما إثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى فننقل الكلام إليها ويلزم التسلسل في أمور مرتبة موجودة معا وهو أي هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما

ذكرنا من التلخيص فإنا أثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى أخرى إلا بإثبات أمرين أحدهما أن لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى تكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني أنه أي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود إليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى أخرى وذلك مما لا سبيل إليه فإن وحدتها أي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة فهي قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها وإلا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة إنما هي في ذاتها استعداد محض لا فعل لها في الصفات المذكورة إلا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها

واعلم أن هذا البرهان الذي ذكر على إثبات الهيولى لا يتم إلا بإبطال قول من يقول كديمقراطيس وأتباعه مبادئ الأجسام البسيطة أجزاء هي أجسام صغار صلبة متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلاث لكنها غير قابلة للتجزئة الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن إدراك المفاصل التي بين تلك الأجزاء فليس ثمة أمر قابل للاتصال والانفصال بل هناك أجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف أن انتفاء الجزء الذي لا يتجزأ وما فيه حكمه يستلزم أن الجسم إما أن يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا أو يكون في تركيبه منتهيا إلى أجسام مفردة فلم لا يجوز أن يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من أجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور

لابتنائه على أن الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت أيضا الجسم التعليمي لأن تلك الأجسام المفردة لا تتغير أشكالها ومقاديرها وأبطله أي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله أن كل جزء منها أي من تلك الأجزاء القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه القسمة الوهمية إثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب إليه ذلك القائل من أن تلك الأجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز حينئذ على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين أعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد والاتصال ويجوز أيضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للإثنينية والانفكاكية وذلك لأن هذه الأربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة إما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال أو في جواز قبولهما والأول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الأجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم إلا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما لماهيته وإلا انحصر نوعه في شخصه وإذا لم يكون لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للانفصال والاتصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو إثبات الهيولى ومبناه أي مبنى ما ذكره ابن سينا كون الأجزاء التي هي تلك الأجسام الصغار متوافقة في الماهية كما أشرنا إليه وهو ممنوع لجواز أن تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من أجزاء متخالفة الحقائق بأسرها مما لا يجدي في أمثال هذه المباحث وإن بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص أحدهما مانعا من ذلك القبول أو تشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد

قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه إما لوجود المانع أو فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من أن المانع من القبول لا يكون لازما وإلا انحصر النوع في الشخص وإذا لم يكن لازما أمكن الانفصال بالنظر إلى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في إثبات المطلوب وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عرضان للجسم خارجان عنه فعليكم ببيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والأمر القابل له فإنا من وراء المنع أي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت أمر غير الاتصال قابل له وللانفصال أيضا ويصير النزاع حينئذ في كون الجسم ذلك القابل وحده أو مع هذا الاتصال المقبول ولا شك أن الصورة الاتصالية أي الجوهر الممتد في الجهات الذي تبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه أول ما يدرك من جوهرية الجسم أي حقيقته بل هو الجسم في بادئ الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج إلى الإثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فإذا سلم ثبوتها وأن هناك جوهرين أحدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في أن الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وأنت تعلم أن هذا إنما يصح إذا سلم ذلك القائل أن هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور أنه يقول إن هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى أنهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب إليه أفلاطون من أن آخر ما تنحل إليه الأجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه أنه يلزم من ذلك أن يكون التفريق إعداما

للجسم بالكلية وإيجادا لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه
وههنا سؤال يستصعبه بعض وذلك السؤال هو أن الاتصال إذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال تعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له أي لزواله أعني الانفصال وإذا كان الجسم قابلا لزواله كما أيضا فلا بد أن يبقى مع زواله وإذا بقي معه فليس هو أي الاتصال جزءا للجسم والحاصل أن كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم إليه القول باجتماع المتنا فيين وظن المستصعب أن ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فإن الاتصال أي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها للجسم قبول الامتدادات الثلاثة وهو أمر لا يزول عن الجسم بحال من الأحوال إذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال أيضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا للجسم لأنه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما إذا شكل الجسم بأشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لأن الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري إذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وأيضا إذا اقتصر على أن الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز أن يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بهما فلا تثبت

الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق أن قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه أن شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة أخرى فإنه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين أخرى بل مرادنا أن ثمة أمرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الأحوال الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه وتتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان أو أكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فإنا نعلم بالضرورة أن الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه إذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل أصلا حتى صار شخص واحد أشخاصا متعددة أي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت أشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة أمر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على أن ثمة أمرا باقيا هو أنه ليس نسبة هذه الأشخاص التي في الكيزان إلى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الأشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الأجزاء بالمرة لما كان الأمر كذلك بل كان نسبة هذه الأشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك أن الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب أن لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الأمور كلها فظهر من ذلك أن الجوهر المتصل

لو كان قائما بذاته لكان التفريق إعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في إثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفصال فقال تنبيه

وربما قالوا في إثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لأن كل جسم فهو من حيث جسميته موجودة بالفعل ومن حيث أنه مستعد لأعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لأن الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز أن يتصف الواحد بهما بالنسبة إلى شيئين إنما الممتنع اجتماعها بالنسبة إلى شيء واحد ألا ترى أن الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استعانوا في إثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فإنه إذا لم يكن في الجسم أمر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمار شيء إليه وانفصاله عنه وجوابه أن الصورة الجسمية وإن كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار إلا أنها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز أن تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود أمر آخر والكون والفساد أي وربما استعانوا بهما أيضا إذ لا بد فيهما من أمر يخلع صورة ويلبس أخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لأن المتبدل في الكون الفساد هو الصور النوعية فجاز أن يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على أنا نقول وجود هذه الأمور التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور المعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى أنها على تقدير وجودها إما أن يكون لها حصول في الحيز أو لا يكون فإن كان لها حصول فيه فإما أن يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فجسم أي فالهيولى جسم لأن المتحيز بالذات لا بد أن يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم إلا ذلك وأيضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها

فكيف تحل فيها وأيضا إن احتاجت الهيولى إلى محل لزم التسلسل وإلا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لأنها مثلها أو لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى حينئذ صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم وإلا أي وإن لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لأنه أي لأن ما لا تحيز له أصلا أمر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بأنا لا نسلم أنها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فإن تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الأعراض الحالة في الأجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال أن يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز أن يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وإبطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما له إلى برهان واللازم باطل فإنا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في إثباتها إلى البرهان

والجواب منع تعقل حقيقته يعني أن ما ذكرتم إنما يلزم إذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع

المقصد الثامن

المتن

في تفريعات لهم على الهيولى

أحدها إثبات الهيولى لكل جسم إذ تلك الحجة لا نثبتها إلا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات

فقال ابن سينا طبيعة الاتصال للجميع واحدة فإذا ثبت احتياجه إلى المادة امتنع قيامه بنفسه وإلا كان في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه

وبالجملة فالحقيقة الواحدة لا تختلف لوازمها فتكون قائمة بذاتها تارة وبالغير أخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا أخرى

والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي وذلك مما لا سبيل إلى إثباته وإن سلم فقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته ولا غنيا لذاته بل يعرض كل منهما له عن عله وأما النقض بالطبيعة الجنسية فقد عرفت جوابه

ثانيها أن الهيولى لا تخلو عن الصورة لوجوه

الأول الهيولى المجردة إما إليها إشارة فتكون جسما أو في جسم لامتناع الجوهر الفرد وإلا فإذا حصلت فيها الصورة فإما في جميع الأحياز والمظاهر أو لا في شيء منها أو في بعضها والثلاثة باطلة فالأولان ضرورة والأخير لعدم المخصص

فإن قيل لعل صورة نوعية تخصصها وأيضا ينتقض بالجزء المعين من الأرض واختصاصه بحيزه بلا مخصص

قلنا الصورة النوعية نسبتها إلى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه والجزء من الأرض إنما اختص بحيزه لكون مادته قبل تلك الصورة لها صورة مخصصة بذلك الحيز أو بحيز آخر انتقل منه بالاستقامة إلى ذلك الحيز

والجواب أنه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص إلا الصورة

الثاني أنه يلزم له فعل وقبول
الثالث مادة الجزء والكل إن تجردتا فإن كانتا واحدة فالشيء مع غيره كهو لا معه وإلا كان المجموع زائدا فثم مقدار وصورة كما مر وقد عرفت ما فيهما فلا نكررها
ثالثها أن الصورة لا تخلو عن الهيولى لوجوده
الأول لو فرضنا صورة بلا هيولى فإن كانت مشارا إليها كان متناهيا ومشكلا إما لنفس الجسمية فكل جسم له ذلك الشكل فيتساوى حينئذ الكل والجزء أو لا فتكون قابلة لغيره وما هو إلا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد أبطلناه وإن كانت غير مشار إليها فليست صورة جسمية لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد ويمتنع أن يتصور بلا حيز ولا إشارة وأيضا فتكون أمرا عقليا محضا فيمتنع مقارنته للمادة لا يقال هذا ينتقض بالفلك إذ شكله مقتضى ذاته وجزؤه ككله ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل لأنا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ككله لكن ثمة مانع وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل فامتنع أن يكون للجزء ذلك الشكل وإلا لم يكن جزءا وأما في الصورة فلو تجردت فلا تكون إلا الطبيعة المشتركة فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل ولكن لمانع أن يمنع أن الشكل إنما يكون بالاتصال والانفصال كما في الشمعة تشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ولا يجاب بأن ذلك يقتضي القسمة الوهمية وتفضي إلى الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لأنا نقول لو كفى ذلك لاستقل بالدلالة فكأن هذه المقدمات كلها ضائعة ويمكن الجواب بأنه لا ينفي حقية الكلام

الثاني الجسمية لو قامت بذاتها لاستغنت عن المحل فلا تحل فيه
الثالث نفرض الكل يفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فإن كان لا تميز ثمة فالشيء مع غير كهو لا معه وإن كان تميز وقد عرفت أنه لا تميز بين الأمثال إلا بالمادة فهي مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه فلا نكرره
رابعها قد علمت أنه لا بد من احتياج أحد الجزئين إلى الآخر فاعلم أن الهيولى ليست علة للصورة وإلا لتم لها وجود قبل وجود الصورة ولاجتمع فيها القبول والفعل ولأنها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة ولا الصورة للهيولى لأنها حالة فيها فتحتاج في وجودها إليها ولأنها لا توجد إلا مع التناهي والتشكل والهيولى متقدمة عليهما وللزوم انتفائها عند عدم الصورة المعينة فحاجة الهيولى إلى الصورة في بقائها لأن الصورة تستحفظها بتواردها إذ لو فرضنا زوال صورة وعدم اقتران أخرى عدمت المادة فهي كالدعائم تزال واحدة وتقام مقامها أخرى وحاجة الصورة في التشخص إذ قد علمت أن تشخصها لمادة وما يكتنفها من الأعراض
خامسها لكل جسم صورة نوعية لأنها مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام بسهولة أو عسر أو عدمه وليس ذلك للجسمية المشتركة بل لأمر مختص فإن كان مقوما للجسم فهو المطلوب وإلا عاد الكلام فيه ويتسلسل
قال الإمام الرازي الظاهر أنها من الأعراض ونقول لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية وربما يستدل بأن الماء إذا سخن يعود بالطبع باردا فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق

قلنا ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم ولم قلتم إنه ليس بفعل الفاعل المختار وهذا مع ضعفه أصل له فروع كثيرة فتحققه ولا تنس

سادسها كل جسم له حيز طبيعي ضرورة أنه لو خلي وطبعه لكان له مكان ضرورة

قلنا ممنوع بل لو خلي لكان كالمحدد لا مكان له أو تكون نسبته إلى الأحياز سواء حتى يخصصه المختار ولو فرضت الأحياز خالية ثم خلق الأرض كان نسبتها إلى الأحياز كلها سواء إذ ليس ثمة مركز ولا محيط كما قال ثابت بن قرة وإذا رمينا مدرة فإنما تعود إلى مركز الأرض لأن الجزء مائل إلى كله

وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون كل جسم لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما ككل جزء من الأرض ويكون المخصص أمرا من خارج

فرعان

الأول لا يكون لجسم حيزان طبيعيان فإنه إذا كان في أحدهما فإن طلب الآخر فهذا ليس طبيعيا له وإلا فالآخر ليس طبيعيا له وإذا كان خارجا عنهما فإما أن يتوجه إليهما وهو محال أو لا إلى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا أو إلى أحدهما فالآخر ليس طبيعيا

الثاني مكان المركب مكان البسيط الغالب فيه وإن تساوت البسائط فيه فالمكان هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم أولوية الغير وفيه نظر لأنه لو أخرج عنه لم يعد إليه طبعا لعدم المرجح والمتساويان في المقدار قد يختلفان في القوة فالمعتبر هو التساوي في القوة

الشرح

المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى

أحدهما إثبات الهيولى لكل جسم وإنما احتج إلى هذا الإثبات إذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في إثباتها أعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها إلا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الأجسام لا يقبلهما كالفلكيات على رأيهم فلا بد لإثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال أي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها للجميع أي لجميع الأجسام طبيعة واحدة نوعية لأن جسمية إذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لأجل أن هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية إلى غير ذلك من الأمور التي تلحق الجسمية من خارج فإن الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج إلى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فإنه أمر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بأن يكون خطا أو سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فإذا ثبت احتياجه أي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية إلى المادة في الأجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسها في شيء من الأجسام وإلا أي وإن لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه أصلا

وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فتكون بالنصب على أنه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير تارة أخرى كما

لا تكون جوهرا مرة وعرضا أخرى أي كما أن انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه أن لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة أخرى
والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي أي لا نسلم أن الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل إلى إثباته فإن ما ذكرتموه من اختلافها بالأمور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فإن الطبيعة الجسمية مطلقا أمر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها إلا بأن يتنوع بفصول مقومة لها أو بعد تنوعها ينضم إليها أمور خارجة عنها فلم قلتم إنها ليس كذلك وإن سلم أن الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز أن يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه أخرى ولا محذور في ذلك وقد لا يكون الشيء محتاجا لذاته إلى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم أن يكون الغنى بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن أن يدفع هذا بأنه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فإن الشيء إما أن يكون لذاته محتاجا إلى محل أو لا وإذا لم يكن محتاجا إليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته إذا لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه وأما النقض بالطبيعة الجنسية بأن يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع أن لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الإنسان ما لا تقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على أن الجنس أمر مبهم لا يدخل في الوجود إلا بعد تحصله بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقيقة مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فإنها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها
ثانيها أي ثاني تفريعات الهيولى أن الهيولى لا تخلو

عن الصورة أي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه
الأول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة إما إليها إشارة فتكون الهيولى حينئذ جسما أو أمرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لأنها إذا كانت ذات وضع أي قابلة للإشارة الحسية فإن انقسمت في جميع الجهات كانت جسما أي صورة جسمية لأنها الجسم في بادئ النظر كما مر وإن لم تنقسم أصلا كانت جوهرا فردا وإن انقسمت في جهة واحدة أو في جهتين فقط كانت خطا أو سطحا لا جوهريا لأنهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فتكون الهيولى حينئذ أمرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف وإلا أي وإن لم يكن إليها إشارة بأن لا تكون متحيزة لا أصالة ولا تبعا ولا شك أنها قابلة للصورة الجسمية إذ الكلام في هيولى الأجسام فإذا حصلت فيها الصورة الجسمية فإما أن تحصل معها في جميع الأحياز والمظاهر أو لا تحصل في شيء منها أو تحصل في بعضها دون بعض والأقسام الثلاثة باطلة فالأولان باطلان ضرورة لأن الهيولى المنضمة إلى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر والأخير باطل لعدم المخصص بالنسبة إلى ذلك البعض لأن الهيولى على ذلك التقدير نسبتها إلى جميع الأحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فإنها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فإن قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين وأيضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الأرض

ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فإن نسبة أجزاء العنصر الكلي إلى أجزاء حيزه على السواء مع أن كل واحد من أجزائه حاصل في حيز معين قلنا الصورة النوعية وإن عينت موضعا كليا لكن نسبتها إلى جميع أجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيزه المعين من أجزاء حيز الكل فإن الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية إما أن تحصل في كل واحد من تلك الأجزاء أو في بعضها أو لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز أن يقارن الهيولى صورة أخرى أو حالة من الأحوال تعين لها بعض أجزاء المكان الكلي وأيضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص إلى غير الصورة النوعية

فإن قلت ننقل الكلام إلى اختصاص أجزاء ذلك العنصر بأمكنتها الجزئية

قلنا تلك الأجزاء مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وأيضا جاز أن يفرض هناك حالة مخصصة للأجزاء بوضع معين والجزء من الأرض إنما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الأرضية كانت لها صورة أخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز أو مخصصة له بحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة إلى ذلك الحيز والحاصل أن مخصص ذلك الجزء من الأرض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة إما في ذلك الحيز أو في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الأرضية منه إلى حيزه على أقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا إلى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم

والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال أنه فرع عدم القادر المختار وأنه لا مخصص بالحيز المعين إلا الصورة وما يتبعها من الأوضاع لكنا نقول إن الجسمية إذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لإرادة الفاعل المختار الذي أوجد الجسمية فيها باختياره

الوجه الثاني أنه يلزم له أي للمجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني أن الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف

الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه إلى جزئين مثلا وحينئذ نقول مادة الجزء ومادة الكل إن تجردتا معا فإن كانتا واحدة بأن لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال وإلا أي وإن لم يكونا واحدة كان المحمول المركب من مادتي الجزئين أعني مادة الكل زائدا على مادة الجزء فثم مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لأن الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما أي هذين الوجهين من الفساد أما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة إلى شيئين وأما في الثالث فلأن الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان إنما تتصف بهذه الأوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا نكررهما

ثالثها أي ثالث التفاريع أن الصورة الجسمية أيضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلاثة
الأول لو فرضنا صورة بلا هيولى كانت إما مشارا إليها أو غير مشار إليها فإن كانت مشارا إليها كان ذلك المشار إليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الأبعاد وكان أيضا مشكلا بشكل مخصوص لأن الشكل كما عرفت هيئة شيء تحيط به نهاية واحدة أو أكثر من جهة إحاطتها به فكل شيء متناه يلزمه أن يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة إما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب أن يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الأجسام كلها في
الجسمية المقتضية له فيتساوى حينئذ الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال أو لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لغيره أي لغير ذلك الشكل من الأشكال المخالفة له وما هو أي ليس قبول شكل آخر إلا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد أبطلناه بما مر من أن القابل لهما لا بد أن يكون مقارنا للهيولى وإن كانت الصورة المجردة غير مشار إليها فليست صورة جسمية لأن الصورة الجسمية ليست عبارة إلا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ويمتنع أن يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا إشارة وأيضا فتكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للإشارة أمرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز أصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعا كسائر المجردات واعلم أن هذا الاستدلال يتم بأن يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل إما للجسمية وحدها أو لسبب آخر فلا حاجة

إلى التعرض لكونها قابلة للإشارة أو غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة إن قبلت الإشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وإن لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير إليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من أن الجسمية المشتركة إذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الأجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار ينتقض بالفلك إذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه ككله في تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فإن الأفلاك الخارجة والتداوير أجزاء للأفلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وإن كانت مساوية لها في الشكل الكروي لأنا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو أن الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بأن حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع أن يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار وإلا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الأجسام البسيطة إذا كان لها أجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالأجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فإنها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم أن المانع حصول

الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بأن الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فإذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها إياه إلا في الخارج فلا يلزم ثبوته للأجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وأيضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية وأما الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا تكون هناك إلا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في أمر من الأمور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع أن يمنع أن الشكل وتبدله إنما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فإنها تتشكل بأشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة إلى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بأن ذلك أي قبول تبدل الأشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية إذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء وتفضي القسمة الوهمية كما مر إلى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لأنا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بأن يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية إلى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد أبطلناه وعلى هذا فكأن هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضائعة لا حاجة إليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بأنه لا ينافي حقية الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو أقصر

الثاني من الوجوه الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه أصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز حلولها عنه وقد عرفت جوابه

الثالث من تلك الوجوه أن يقول على تقدير أن يجوز خلو الصورة

عن المادة نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة وبعدها فإن كان لا تميز ثمة بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وإن كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين أنه لا تميز ولا تعدد بين الأمثال أي بين أفراد ماهية نوعية إلا بالمادة وعوارضها فهي أي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه من أنه مبني على عدم القادر المختار وأن تمايز الأمثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره

رابعها أي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية أنه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج أحد الجزئين إلى الآخر فقط أو احتياج كل منهما إلى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور وحينئذ فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة وأما كيفية تلك الحاجة فاعلم أن الهيولى ليست علة للصورة وإلا لتم لها أي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لأن العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا أن المادة لا تكون بالفعل إلا بسبب الصورة لأن الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وأيضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها أي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة إلى شيء واحد فإنها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه أنه مبني على أن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وأيضا لا يجوز أن تكون الهيولى علة للصورة لأنها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة أي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى أولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة إلا مجرد القبول وأما سبب حصول الصورة المعينة فيها فأمر آخر ولا الصورة أي وليس الصورة أيضا علة للهيولى لأنها حالة فيها

فتحتاج الصورة في وجودها إليها ويتجه على هذه العبارة أنه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالأولى أن يقال فلا تكون علة لوجود محلها وأيضا ليست الصورة علة للهيولى لأنها أي الصورة لا توجد إلا مع التناهي والتشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لأنهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما أن ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك أن الحكم بتأخر ما مع المتأخر إنما تظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما وأيضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها أي انتقاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها

فإن قيل ما ذكرتم إنما يدل على أن الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة

قلنا الواحد بالشخص لا بد أن تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك

إذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى إلى الصورة في بقائها لأن الصورة تستحفظها بتواردها عليها إذا لو فرضنا زوال صورة عنها وعدم اقتران صورة أخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي أي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة أخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة إلى الهيولى في التشخص والعوارض

اللازمة لتشخصها إذ قد علمت أن تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الأعراض وعلمت أيضا أن تناهيها وتشكلها لأجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور خامسها كما أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة أخرى بل لكل جسم من الأجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم أنواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لأنها أي الأجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء أو عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد أو عدمه أي عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الأجسام لأن الأمور المختلفة لا يجوز أن تكون معللة بأمر مشترك ولا للهيولى لأنها قابلة فلا تكون فاعلة وأيضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لأمور مختلفة ولا للمفارق لأن نسبته إلى الأجسام كلها على السوية بل لا بد أن يكون ذلك لأمر مختص أي ثابت لبعض من الأجسام دون بعض ويجب أن يكون ذلك الأمر المختص لازما ليمكن استناد ما هو لازم إليه فإن كان ذلك الأمر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب إذ لا بد حينئذ من أن يكون جوهرا فقد ثبت في الأجسام جواهر مختصة هي مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية إلا ذلك وإلا أي وإن لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه حينئذ إلى أمر آخر

مختص يستند هو إليه ويتسلسل قال الإمام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو أن هذه اللوازم من الكيفيات والأيون وغيرهما مستندة إلى قوى موجودة في الأجسام وإما أن تلك القوى أسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الأقرب الظاهر عندنا أنها من قبيل الأعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فإن اختصاص الأجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها إلى صور أخر مختصة وقد أجابوا عن ذلك بأن هيوليات الأفلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل إلا صورة معينة وأما اختصاص العناصر بصورها فلأن المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا إلى ما لا يتناهى وحينئذ نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم أي فلأي شيء يمتنع تعاقب أعراض بلا نهاية بل هذا أيضا جائز فلا حاجة إلى إثبات الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الأفلاك لأن موادها لا تقبل إلا ما هو عارض لها

وأجاب بعضهم عن ذلك بأنا نعلم بديهة أن حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بأمر جوهري مختص وربما يستدل على إثبات الصورة النوعية بأن الماء إذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة أمر هو مبدأ للكيفية باق يرد الماء إلى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا إن سلم أن في الجسم أمرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم ومن أين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على أنا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم أنه أي عود الماء إلى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع الخامس أعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة أدلته أصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفكلية والعنصرية فتحققه ولا تنس كيلا تحتاج إلى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث

قال الإمام الرازي لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر

أحكامه ثم شرع في إثبات الحيز الطبيعي إلا أن المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال
سادسها كل جسم له حيز طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة أنه لو خلي الجسم وطبعه
أي فرض بعد وجود خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة إذ
لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الأمكنة معا بل لا بد أن يحصل في حيز
معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا إلى أمر خارج إذ المفروض خلوه عنه ولا إلى
الجسمية المشتركة لأن نسبتها إلى الأحياز كلها على السوية ولا إلى الهيولى لأنها تابعة
للجسمية في اقتضاء حيز ما على الإطلاق بل إلى أمر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبيعة

قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب أرسطو
ومن تابعه أو نقول إذا خلي وطبعه تكون نسبته إلى الأحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل
المختار بحيز معين ولا نسلم إمكان خلوه في نفس الأمر عن تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو
فرضت الأحياز كلها خالية عن الأجسام ثم فرض أنه خلق الأرض وحدها كان نسبتها إلى الأحياز
كلها سواء إذ ليس ثمة مركز ولا محيط وإذا جعلت الأرض بأسرها في أي حيز اتفق وجب أن تقف
فيه ولا تنتقل منه إلى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم

من أن الأرض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فإنه قال ليس لشيء من الأمكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور أن جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه وإذا رمينا مدرة إلى فوق فإنما تعود المدرة إلى مركز الأرض لا لأن الطبيعة الأرضية طالبة له كما توهم بل لأن الجزء مائل إلى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الأرض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض أن الأرض كلها رفعت إلى فلك الشمس ثم أطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر إليها لطلبه للأمر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض أنها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم أطلقت أجزاؤها لكان يتوجه بعضها إلى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها

قال ولأن كل جزء يطلب جميع الأجزاء طلبا واحدا ومن المحال أن يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب أن يكون قربه من جميع الأجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم إن جميع الأجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الأرض وكرويتها وأن يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية

وبالجملة فلم لا يجوز أن يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما ككل جزء من الأرض فإنه يطلب حيزا مبهما من

أجزاء حيز الأرض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين أمرا من خارج كما أن مخصص جزء الأرض بحيز معين أمر خارج عنه وقد يجاب بأن الكلام فيما إذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الأمور الخارجية عنه وأما جزء الأرض فإنه لو خلي وطبعه لا تصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فإنه لا يخلو عن قاسر

فرعان

على أن لكل جسم مكانا طبيعيا

الأول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فإنه إذا كان في أحدهما فإن طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لأنه هارب عنه طالب لغيره وإلا أي وإن لم يطلب الآخر حال كونه في أحدهما فالآخر ليس طبيعا له لأنه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وأيضا إذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فإما أن يتوجه إليهما معا وهو محال ظاهر فيما إذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة أو لا يتوجه إلى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا أو يتوجه إلى أحدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد

الثاني من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب أي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فإنه يقهر ما عداه ويجذبه إلى حيزه فيكون الكل إذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وإن تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه

لعدم أولوية الغير وفيه نظر لأنه لو أخرج المركب المتساوي البسائط عنه أي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد إليه طبعا بل سكن أينما أخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فإنه إذا أخذ مقداران متساويان من الأرض والنار فربما كان اقتضاء الأرضية للميل السافل أقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار أقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب إن تركب من بسيطين فإن كان أحدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع إلى مكان الغالب وإن تساويا فإما أن يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته أو لا فإن لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا إلا بقاسر وإن تمانعا مثل أن تكون النار من تحت والأرض من فوق فإما أن يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر أو لا فعلى الأول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما إذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب إلى حيز ما هو أقرب إلى حيزه لأن الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من أحيازها وتفتر عند البعد وإن تركب من ثلاثة فإن غلب أحدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وإن تساوت فإن كانت الثلاثة متجاورة كالأرض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وإن كانت متباينة كالأرض والماء والنار حصل المركب في الوسط أيضا لتساوي الجذب من الجانبين ولأن الأرض والماء وإن اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل إلى أسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وإن تركب من أربعة فإن كانت مساوية حصل المركب في الوسط وإلا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر إلى ما يقتضيه التركيب إذا خلا عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن أفعالها فإنه يجوز أن يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله أعلم

الفصل الثاني في أقسامه وأحكام كل جسم منها

وفيه مقدمة وأقسام

المقدمة

المتن

الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب والبسيط له رسمان

الأول ما جزؤه مساو لكله في الاسم والحد والمراد هو الجزء المقداري وإلا ورد الهيولى والصورة

الثاني ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع وكل منها قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات فاعتبر ذلك في الأعضاء المتشابهة كاللحم والعظم وفي الفلك يظهر لك الفرق

والمركب بخلافه ولكل جسم شكل طبيعي لوجوب تناهيه فلو خلي الجسم وطبعه يحيط به حد أو حدود والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لأن له قوة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة وشكك بوجوه

الأول الأرض بسيطة وليست كروية وقولهم تضاريس الأرض وخشوناتها ولا قدر لها بالنسبة إليها فهي كجاورسة على كرة كبيرة فلا تخرجها عن كونها كروية بجملتها لا يغني إذا الكروية لا تقبل الأشد والأضعف

الثاني الأفلاك المكوكبة فيها نقر مختلفة بالقدر والموضع
الثالث الفاعل لأشكال الأعضاء قوة بسيطة مع اختلاف فعلها وقد يجاب بأن فعلها في مركب
الرابع الأفلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة
فرع فالإناء كلما كان أقرب إلى المركز كان أكثر احتمالا للماء وذلك لأن ظاهر سطحه قطعة من دائرة مركزها مركز العالم وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة إلى وتر واحد ثم الجسم البسيط ينقسم إلى فلكي وعنصري فالفلكي الأفلاك والكواكب والعنصري العناصر الأربعة والمركب ينقسم إلى ما له مزاج وإلى ما لا مزاج له فهذه خمسة أقسام
الشرح
الفصل الثاني من فصلي المرصد الأول في أقسامه أي أقسام الطبيعي الذي تبين في الفصل الأول حقيقته وأجزاؤه وأحكام كل قسم منها أي من تلك الأقسام وفيه أي في هذا الفصل الثاني مقدمة وأقسام خمسة
المقدمة الجسم ينقسم إلى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران
الأول ما جزؤه أي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا
قال الإمام الرازي هذا إنما يستقيم إذا قلنا بأن الجسم غير مركب من

الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة وأما إذا قيل إنه مركب منهما فإنه لا يستقيم لأن جزءه المادي وحده أو الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد حينئذ من أن يقيد الجزء بكونه جسميا أي مقداريا وإلى ذلك أشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري وإلا ورد الهيولى والصورة فإنهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم عل شيء من الأجسام البسيطة وإذا أريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما أو لا

الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من أجسام مختلفة الطبائع وكل منهما أي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة أو الحس فهذه أربعة اعتبارات في رسم البسيط

الأول ماجزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الأربعة لأن كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك إذ ليس أجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الأعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا إذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في أسمائها وحدودها

الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الأعضاء المتشابهة فإن كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك

الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من أعضاء الحيوان

الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من أجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو أعم الاعتبارات وأولها أخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه أن ما لا يتركب من أجسام محسوسة مختلفة الطبائع إما أن لا يتركب من أجسام مختلفة ويتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الأول

إما أن لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والأرض والهواء والنار فيشاركه أجزاؤه في اسمه وحده وإما أن يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على أجزائه كالفلك إذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني أيضا إما أن لا يعتبر في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه أو يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد إذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الأربعة بأسرها والأول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين وإلى ما فصلناه لك أشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك أي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة أو الحس في الأعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم ونظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الأربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الأول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والأعضاء المتشابهة وإن اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الأعضاء أيضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من أجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الأعضاء المذكورة وإن اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الأعضاء أيضا ففي رسم المركب اعتبارات أربعة أيضا إلا أن أولها أعمق ورابعها أخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم أن المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقته في نفس الأمر من أجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم إن المصنف ذكر ههنا حكما عاما للأجسام البسيطة والمركبة وهو أن لها شكلا طبيعيا وبين أن الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا كان أو مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الأبعاد فلو خلي الجسم أي

جسم كان وطبعه بأن يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية يحيط به حد أي طرف واحد فيكون كرة أو حدود أكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده إلى طبيعته من غير أن يكون هناك تأثير غريب ثم إن الأشكال الطبيعية للأجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف أجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الأجسام هو الكرة وذلك لأن له أي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة أي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط إلا فعلا واحدا أي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة أنواعها فإن المضلع من الأشكال يكون جانبا منه خطا وآخر زاوية أو سطحا أو نقطة وهي أمور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لأن القابل والفاعل في الكل متحدان وشكك فيما ذكر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه أربعة

الأول الأرض بسيطة على رأيهم وليست كروية لما عليها وفيها من الجبال والتلال والأغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السؤال إن ما ذكرتموه تضاريس الأرض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدرة لها بالنسبة إليها فهي أي تلك الخشونات على الأرض كجاورسة على كرة كبيرة إذ قد بينوا أن الجبل إذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله إلى قطر الأرض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة إلى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول أعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة إلى الذراع تقريبا فلا تخرجها تلك

الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة إليها عن كونها كروية بجملتها لا يغني أي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال إذ الكروية الحقيقية لا تقبل الأشد والأضعف حتى يتصور وجود الكروية الضعيفة في الأرض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكروية فإذن حقيقة الكروية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعة أن يقال شكلها الطبيعي هو الكرة إلا أنه وقعت هناك أسباب خارجة عنها كالرياح والأمطار والسيول فانثلم بها جزء من الأرض ثم إن اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الأشكال فلا جرم ففي شكل الأرض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الأسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكروي كما ادعيناه

فإن قيل كون اليبوسة المستندة إلى طبيعة الأرض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما لم يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا

أجيب بأن الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت أيضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الأول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما أزال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود إلى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك

الوجه الثاني الأفلاك المكوكبة فيها نقر أي حفر ترتكز الكواكب فيها مختلفة بالقدر وأنها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الأقدار المالئة لتلك النقر والوضع أي مختلفة بالوضع أيضا لأن تلك النقر موجودة في

موضع من الفلك أي جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن الاختلاف المذكور ليس مستندا إلى طبيعة واحدة بل إلى صور متعددة فإن الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كروية شكله لكن اتصلت به صورة أخرى أفرزت عنها كرة أخرى تختص بها هي كوكب أو تدوير أو خارج مركز فلزم من ذلك أن يبقى في الفلك الأول نقرة أو متمم متصور بالصورة الأولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون إلا لاختلاف المواد أو لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لأنا نقول له أن يمنع الحصر إذ من الجائز أن يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا إلى أسباب تعود إلى الفواعل كما جاز استناده إلى أمور تعود إلى القوابل لكن يبقى عليه أنه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وأنه إذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوي وطبائع فلا يكون بسيطا وأنه إذا جاز أن يتصل بالفلك صور متعددة وهي مبادئ أفعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا وربما يندفع الأول بمنع استحالته فإن صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة أخرى نوعية سارية في جميع أجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بأن معنى التركيب القوي أن يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة أخرى حتى إذا كان له جزءان قويان كان له قوتان وليس الأمر في الفلك كذلك إذ الصورة الأولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بأن كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي إلا شكلا مستديرا

الوجه الثالث الفاعل عندهم لأشكال الأعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وصفاتها في الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها ألا ترى أنها لم تفد موادها شكل الكرة بل أشكالا مختلفة

وقد يجاب عن هذا من قبلهم بأن فعلها أي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلق منها الحيوان أو النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة

الوجه الرابع الأفلاك الخارجة المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين أفعالا مختلفة في الثخن فيجوز أيضا أن تختلف أفعالها في الشكل وأجيب عن ذلك بأن المراد بالفعل الواحد كما أومأنا إليه أن يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا أنه لا يختلف أصلا واختلاف الثخن والنقر أيضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعا واحدا

فرع على القول بأن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالإناء كلما كان أقرب إلى المركز أي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما إذا كان في قعر بئر مثلا كان أكثر احتمالا للماء مما إذا كان أبعد عنه كرأس جبل وذلك لأن ظاهر سطحه أي سطح الماء إذا خلي وطبعه في أي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لأنه بسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعه من سطح كروي وإنما ذكر الدائرة لأنها أسهل في التصور ولما كان مقدار رأس الإناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد وإحديهما أكبر من الأخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى أكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد بها التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالي يملأه الماء إذا كان الإناء أقرب ويخلو عنه إذا كان أبعد فيزيد الأول على الثاني بذلك القدر من الماء أعني بما ماء يملأ بين قطعتين من سطحين

كرويين يرتسمان على رأس الإناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة وإلى ما لخصناه أشار بقوله وكلما كانت الدائرة أصغر كان التقعير فيها أكبر بالنسبة إلى وتر واحد هو امتداد رأس الإناء ثم الجسم البسيط أي الذي لا تتركب حقيقته من أجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه ينقسم إلى فلكي وعنصري فالفلكي الأفلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الأربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم إلى ما له مزاج وإلى ما لا مزاج له فهذه خمسة أقسام ثلاثة للبسيط واثنان للمركب

القسم الأول في الأفلاك

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

زعموا أن الأفلاك الثابتة بالرصد تسعة تشتمل على أربعة وعشرين فلكا فلك الأفلاك وهو المسمى بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب وبالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا دل على وجودها الحركات المختلفة فإنه لا بد لها من محال متعددة ودل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى وهو على ما ذكرنا من الترتيب وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة فوق فلك الشمس وكذب ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فهذه التسعة هي الأفلاك الكلية ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عدا إن شاء الله تعالى

ومبناه أن الأفلاك لا تنخرق وإلا جاز أن يكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وإن سلم ذلك فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على

نطاقات تتحرك إما بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها وليس ذلك أبعد من الخارج ومتممه ثم لم لا يجوز أن يكون للكل حركة غير حركة كل واحد وتكون هي الحركة اليومية فيغني عن إثبات التاسع ولم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك وبقاء نسبها لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها في الحركة ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها تحت الأفلاك السيارة وحكاية الكسف إن سلم ففبم يقع في مداراتها فكيف السبيل إلى الجزم في غيرها

الشرح

القسم الأول في الأفلاك وفيه مقاصد ستة

المقصد الأول إن الحكماء زعموا أن الأفلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على أربعة وعشرين فلكا أي هي مع ما في ضمنها من الأفلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الأفلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر أما التسعة الكلية فهي فلك الأفلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الأفلاك وهو المسمى أيضا عندهم بالفلك الأطلس لأنه غير مكوكب على رأيهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لأنه أقرب إلينا من سائر الأفلاك

قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة أو السرعة والبطء أو فيهما معا فإنه لا بد لها أي لتلك الحركات من محال متعددة إذ يستحيل أن يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو أسفل يحجب ما هو أعلى أي يصير ساترا له عنا إذا وقع على محاذاته وهو أي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فإنهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم أنه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت وأما الشمس فإنها لا تنكسف إلا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لأنها تستتر بشعاعها إذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في أنها فوق الزهرة وعطارد أو تحتها إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لأنهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار أن لها اختلاف منظر أو لا فلذلك عدل بطليموس إلى طريقة الاستحسان فقال هي كسمة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة أعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر وقد تأكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة أنه رأى عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى أنه رآها وعطاردا كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين أن فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم أنه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة فإنه قد زعم بعض الناس أن في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة وأما الشامتان فجاز أن تكون أحدهما هذه النقطة

والأخرى عطاردا فهذه التسعة التي ذكرناها هي الأفلاك الكلية ثم إن كل واحد من فلك الأفلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة أفلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عدا
إن شاء الله تعالى ومبناه أي مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الأفلاك هو أن الأفلاك لا تنخرق
أصلا وإلا جاز أن يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وإن
سلم ذلك أي امتناع الانخراق فلم لا يجوز أن تكون الكواكب على نطاقات أي أجسام شبيهة بحلق
يكون تحتها مساويا لأقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات إما بنفسها أو باعتماد
الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات بأسرها مغرقة في كرة واحدة على أوضاع مختلفة وليس ذلك
أي إثبات النطاقات والحركة عليها بأبعد من إثبات الخارج المركز ومتمميه المختلفي الثخن والوضع
ثم إن سلمنا أن ذلك غير جائز قلنا لم لا يجوز أن يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل
واحد وتكون هي أي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني هذا الذي ذكرناه
عن إثبات الفلك التاسع وذلك بأن تتعلق نفس واحدة بمجموع الأفلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة
السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة أخرى فينتظم حال الحركات
المرصودة بلا حاجة إلى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ إلى الثامن أيضا
لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الأفلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما
زعموه ولنا أن نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز أن تكون الثوابت كل واحد منها على فلك
فيتضاعف عدد الأفلاك على ما ذكروه أضعافا مضاعفة وقولهم بقاء نسبها أي نسب بعض الثوابت
إلى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على أنها مرتكزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز
اتفاقها أي اتفاق تلك الأفلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة و بطءا وجهة فلا يتغير
بتلك الحركات نسبها وأوضاعها ثم لم لا يجوز أن يكون بعضها أي بعض الثوابت على أفلاك تحت
الأفلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من

الترتيب وحكاية الكسف أي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وإن سلم ففيما يقع من الثوابت في مداراتها أي محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل إلى الجزم في غيرها أي في الثوابت القريبة من القطبين إذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم أنها تحت السيارات أو فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه إما بالقياس إلى العلوية فظاهر وإما بالقياس إلى غيرها فلأن من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم أن لها اختلاف منظر أو لا

المقصد الثاني في المحدد

المتن

قالوا الجهة منتهى الإشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك لا يقال الجسم يتحرك من البياض الموجود إلى السواد المعدوم لأنا نقول لا بالحصول فيه بل بتحصيله والضرورة تحكم بوجود ما يراد الحصول فيه وعدم ما يراد تحصيله ولا شك أنها شيء ذو وضع لأن المفارق تمتنع الإشارة إليه والحصول فيه وأنها لا تنقسم وإلا فالجهة أحد جزئيها فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة أيفعت إلى جزئها الأقرب فإن انتهت فهو الجهة دون ما وراءه وإلا فالجهة ما وراءه دونه فهي نهايات وحدود وإلا لكانت متحيزا بالاستقلال فكان منقسما وأيضا فلو لم تكن حدودا فإما الخلاء وأنه محال أو الملأ المتشابه فلا يكون أحد جزئية مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع وقد علمت أن الجهات على كثرتها اعتبارية ما عدا العلو والسفل فإنهما

جهتان حقيقتان فإذا لا بد من جسم يحددهما ويكون كرويا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو والبعد بمركزه وهو السفل لأن غير الكروي لا يحدد إلا القرب منه وأما البعد منه فغير محدود ويكون واحدا وإلا فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية ويكون كافيا لتحدد الجهتين به أو لا يحيط بل يكون كل منهما في جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما لأيهما والمفروض خلافه فقد ثبت وجود كرة بها تتحدد الجهات محيطة بالكل وهو المطلوب

ثم له أحكام منها أنه بسيط وإلا جاز انحلاله واللازم باطل أما اللزومية فلأن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما وأما بطلان اللازم فلأن ذلك لا يكون إلا بالحركة المستقيمة وهي لا يتكون إلا من جهة إلى جهة فتكون الجمعة متحددة قبله لا به هذا خلف ومنها أنه شفاف وكذلك سائر الأفلاك لانها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها

واعلم أن هذا لا يتمشى في المحدد إذ ليس له وراء إلا أن يقال لو كان ملونا لوجب رؤيته فنقول ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة المرئية لونه لا يقال ذلك أمر يحس به في الشفاف إذا بعد عمقه كما في ماء البحر لأنا نقول قد تكون لونا حقيقيا وما الدليل على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي

ومنها أنه لا ثقيل ولا خفيف لأنهما مبدأ الميل الصاعد والهابط وهما بالاستقامة فيقتضي تحدد الجهة قبل ولا يعم الأفلاك والحجة العامة أنها متحركة بالاستدارة بدلالة الأرصاد ففيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما وقد يمنع التنافي إذ قد يجتمعان ويحصل

باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة وكما في العجلة وليست حركة الاستدارة صارفة ومنها أنه لا حار ولا بارد

قال ابن سينا لتلازم الثقل مع البرودة والخفة مع الحرارة ولمانع بأن يمنع التلازم مطلقا بل في العناصر فإن قال الحرارة علة الخفة فيمتنع التخلف قلنا قد يتخلف الأثر لعدم القابل كالحركة فإنها توجب الحرارة والأفلاك متحركة وغير حارة لأنها مادتها غير قابلة

وقال الإمام الرازي لو كانت هي حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل والقابل من غير عائق والتالي باطل وإلا كان الأقرب أسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها دون السموات مع أنها أضعاف أضعافها قلنا مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة ما ضعيفة ثم أثر التسخين قد لا يصل إلينا وهو منقوض بتسخين الشمس والقياس عليها ضعيف لأنها لا تسخن بل أشعتها ولذلك إذا انعكست أحرقت كما في المرايا المحرقة وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم ومنها أنه لا رطب ولا يابس لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه واليبوسة عسره ولا يتصور ذلك إلا بالحركة المستقيمة ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد لأن كل جسم له حيز طبيعي فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل حيز طبيعي فإن اتحد حيزهما كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال لأنهما لا يحصلان فيه لامتناع التداخل فلا بد من خروج الجسمين أو أحدهما عنه وهو بالحركة المستقيمة

والجواب أن الصورتين قد يقتضيان حيزا واحدا إذ قولك لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره فرع اجتماع الصورتين وأنه محالد بل تعدم واحدة عندما توجد الأخرى ومما يحققه أن الصورتين مع اختلافهما لا يمتنع اشتركهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز ومنها أنه لا يتحرك في

الكم أما محدبه فإذا لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل إليه وقد علمت أن ما وراء عدم محض ولو انتقض لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل إليه بدله وأما مقعره فلأنه مثل المحدب للبساطة فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب لأن حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوى لعدم المكان وامتناع الخلاء فكذا مقعره إلى أن يستوعب الأفلاك ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحدب ليس له لذاته فلا يجب مشاركة المقعر له وأنه لا يتأتى في سائر الأفلاك وأما على رأينا فالمنع ظاهر لجواز الخلاء ولجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه ومنها أن فيه مبدأ ميل مستدير لأن أجزاءه متساوية للبساطة فلا يكون اختصاص البعض بحيزه دون الآخر أولى من عكسه فإما أن لا يحصل كل جزء في حيز ما وأنه محال أو يحصل الكل في الكل إما معا وأنه محال وإما بدلا وذلك يقتضي كونه متحركا بالاستدارة والإشكال عليه أنه بناء على البساطة ولم تثبت لغير المحدد من الأفلاك وإن سلم فإما أن يتحرك إلى جميع الجهات وأنه محال أو إلى بعضها وأنه ترجيح بلا مرجح وأيضا فلا بد من قطبين ساكنين ودوائر ترسمها الأجزاء حولهما بحركات مختلفة بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط فيه وصلاحيتها للقطبية وأنه ترجيح بلا مرجح ولا يمكن إسناد ذلك إلى موجب بالذات لأنه لا تخصيص إلا لمرجح معد للقابل ونسبته إلى جميع الأجزاء سواء بل إلى مختار وإذا وجب الرجوع بالآخرة إلى فعل المختار فليعترفوا به أولا فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير وقد عرفت ما فيه ومنها أنه قيل هو المتحرك بالحركة اليومية وهو المحرك لجميع الأفلاك معه في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا وهو الفلك الأعظم وحركته تسمى الحركة الأولى قطباها قطبا العالم ومنطقته

تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه وهي حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب تكون ملازمة لسمت الرأس بخلاف الشمس فإنها تميل هناك تارة إلى الشمال متباعدة عن سمت الرأس قليلا قليلا إلى غاية ما ثم ترجع متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل إلى الجنوب كذلك هكذا دائما فعلم أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس في سطحه والشمس إذا قارنت كوكبا ما من الثابتة خلفته إلى المغرب فعلم أن لها حركة إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت بها تدرك الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة إياها إلى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الأعظم قاطعة لجميع ما تحتها كأنها مدار الشمس انبسطت وتسمى منطقة البروج وفلك البروج ومنطقة الحركة الثانية وأنها تقطع معدل النهار بنصفين وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة والتقاطع يكون على نقطتين مشتركتين وتسميان نقطتي الاعتدال فما تتجاوزه الشمس إلى الشمال هو الاعتدال الربيعي وما تتجاوزه إلى الجنوب هو الاعتدال الخريفي ويفرض على منتصفها في كل جانب نقطة وهو حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال الانقلاب الصيفي والتي في طرف الجنوب الانقلاب الشتوي وبهذا النقط الأربع تنقسم منطقة البروج أربعة أقسام متساوية ثم قسموا كل قسم ثلاثة أقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما يفصل بين كل قسمين نصف دائرة فيحيط بها ست دوائر وسموا كل قسم برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق والدقائق ستين قسما وسموها ثواني وهكذا ثوالث وروابع فما زاد وأخذوا أسماء البروج من صور تخيلوها من كواكب كانت موازية لها حين التسمية

وأنها تزول بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها فإن البروج أقسام للفلك التاسع وابتدأوا بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال إلى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لأن الربيع عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة بين الإنقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والأسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل مامر وثلاثة بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب إلى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق إلى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة أعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان إذا يجب أن يقعا في الدائرتين فإنها مقاطعة لهما على قوائم وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كل نقطة من الأخرى والواقع فيهما هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان وتوهموا دائرة أخرى تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو بكوكب وسميت دائرة الميل والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء والواقعة بينه وبين الكوكب بعده وتوهموا دائرة أخرى مارة بقطبي منقطة البروج وبجزء ما من معدل النهار أو بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس

الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب فهي خمس دوائر توهموها لا بالنسبة إلى السفليات ثلاثة متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالأقطاب الأربعة وثنتان متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض وكل واحد منهما قد تنطبق بالمارة بالأقطاب إذا كان الكوكب أو الجزء عليها وتوهموا خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات إحداها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى دائرة الأفق وتختلف بحسب البقاع وقطباها سمت الرأس والقدم وأربعة تمر بقطبيها فالثانية تمر بقطبي الأفق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتفصل بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق والثالثة تمر بقطبي الأفق وبقطبي هذه أعني وسط السماء وتسمى دائرة أول السموات وتفصل بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوبي من الأفق والرابعة تمر بقطبي الأفق وبقطبي المنطقة وتسمى دائرة السمت وعرض إقليم الرؤية ووسط سماء الرؤية لأنها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب مرئية والخامسة تمر بقطبي الأفق وبكوكب ما وتسمى دائرة الارتفاع إذ قوس منها بين الأفق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب إغطاطه وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء إن لم يكن على دائرة أول السموت وعليها إن كان عليها وهذه الدوائر ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة وهي دائرة الأفق ووسط السماء وأول السموت وثنتان منها تتخيران آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما بالحركة اليومية فهذه أمور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال إلا أنا أوردناها لتقف على مقصدهم وإذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع

الشرح

المقصد الثاني في المحدد أي في إثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان أحكامه قالوا أي الحكماء الجهة منتهى الإشارة الحسية ومقصد المتحرك الأيني بالحصول فيه أي بالقرب منه والحصول عنده وذلك أن العقلاء يشيرون إشارة حسية إلى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الإشارة الحسية بالجهة وصارت أيضا مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع أن يكون العدم المحض كذلك أي متعلق الإشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول إليه أو القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود إلى السواد المعدوم فقد جاز أن يكون المعدوم مقصدا المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وأيضا الإشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لأنا نقول في الجواب عن الأول إن السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه أو بالقرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله أي تحكم بأنه يجب أن يكون الأول موجودا حال الحركة لامتناع أن يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب أن يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني أن الإشارة الحسية وإن كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة أن منتهى هذا الامتداد مشار إليه وموجود في الخارج ولا شك في أنها أي الجهة شيء ذو وضع أي مادي لا مجرد لأن المفارق المجرد عن المادة تمتنع الإشارة الحسية إليه ويمتنع أيضا الحصول فيه أي حصول

الجسم في المفارق والوصول إلى القرب منه ولا شك أيضا في أنها أي الجهة لا تنقسم في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة وإلا أي وإن انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد فالجهة أحد جزئيها لا هي بتمامها فإنا إذا فرضنا الإشارة أو الحركة اتفقت أي وصلت إلى جزئها الأقرب فإن انتهت هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة فهو أي ذلك الجزء الأقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه أي لا مدخل له في تلك الجهة وإلا أي وإن لم تنته هناك الإشارة أو الحركة إلى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه

فإن قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الأقرب أن لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز أن تكون تلك الإشارة أو الحركة الباقية في الجهة لا إليها أجيب بأن هذا ينافي ماهية الجهة لأنها ما إليها الإشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وأنه محال وإذا ثبت أن الجهة موجودة في الخارج وأنها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الإشارة واستقامة الحركة فهي أي الجهة نهايات وحدود أي أطراف هي أعراض قائمة بالأجسام لأنها إن لم تنقسم أصلا كانت نقطا وإن انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا أو في امتدادين كانت سطوحا وإلا أي وإن لم تكن نهايات وأطرافا بل كانت أجساما لكانت الجهة أمرا متحيزا بالاستقلال فكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الإشارة وامتداد الحركة وأيضا فلو لم تكن الجهة حدودا مختلفة الحقائق قائمة بأجسام متناهية فأما الخلاء أي فهي إما في الخلاء الذي هو

البعد الموجود أو الموهوم وأنه أي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه أو الملأ المتشابه أي أو هي في الملأ الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية إذ لا يكون أحد جزئيه أي جزئي الملأ متشابه مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع لأنهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الأجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات أن الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الأحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فإنهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان أصلا وإحداهما في غاية البعد عن الأخرى فإذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كرويا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لأن المركز هو أبعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل أن يفرض في داخله ما هو أبعد منها لأن غير الكروي من الأجسام لا يحدد إلا القرب منه وأما البعد منه فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا بغيره من أجسام أخر إذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد أكثر فلا ينضبط بهما جهتان إحداهما في غاية البعد عن الأخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكروي واحدا وإلا فإما أن يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الإشارات الحسية بسطحه الأعلى وقد يكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حينئذ حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة أصلا فظهر فساد ما قيل من أن فلك القمر يحدد جهات الأقسام القابلة

للحركة المستقيمة أو لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الآخر فتكون الجهة متحدة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وأيضا فلا يتحدد بشيء منهما إلا جهة القرب دون البعد كما مر فإن البعد عن الجسم إذا كان خارجا عنه فالبعد عنه إلى أين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل أي بجميع الأجسام ليكون سطحه الأعلى منتهى الإشارات وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وتنتهي به الإشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له أي للمحدد أحكام منها أنه بسيط لا مركب من بسائط متعددة وإلا جاز انحلاله واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملزومية فلأن المحدد إذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من أجزائه ملاقيا بأحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك أن البسيط يمكنه أن يلاقي بأحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما أي تساوي الطرفين في الماهية فإذا لاقى أحدهما شيئا جاز أن يلاقيه الآخر وذلك إنما يتصور بالانحلال وأما بطلان اللازم فلأن ذلك أي الانحلال لا يكون إلا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الأجزاء عن بعض وقد يقال جاز أن تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي أعني الحركة المستقيمة لا تكون إلا من جهة إلى جهة أخرى فتكون الجهة متحددة قبله أي قبل المحدد حتى يمكن حركة أجزائه إليها لا متحددة به هذا خلف ومنها أي ومن أحكام المحدد أنه شفاف لا لون له وكذلك سائر الأفلاك شفافه غير ملونة وذلك لأنها لا تحجب الأبصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فإنه يحجب عن ذلك

قال الإمام الرازي لا نسلم أن كل ملون حاجب فإن الماء والزجاج ملونان لأنهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الأبصار الكامل قلنا وكيف عرفتم أنكم أدركتم هذه الكواكب إدراكا تاما واعلم أن هذا الذي ذكروه لا يتمشى في المحدد إذ ليس له وراء حتى يرى ولا في فلك الثوابت أيضا إذ ليس فوقه كوكب مرئي إلا أن يقال لو كان المحدد أو فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز أن يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز أن تكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك أي لون الزرقة أمر يحس به في الشفاف إذا بعد عمقه كما في ماء البحر فإنه يرى أزرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والأرض لأنه شفاف بعد عمقه لأنا نقول الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد تكون أيضا لونا حقيقيا قائما بالأجسام وأما الدليل القائم على أنه لا يحدث إلا بذلك الطريق التخيلي أي لا دليل على ذلك فجاز أن تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لأحد الفلكين ومنها أنه أعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لأنهما أي الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط أو نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصححان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل أو الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل أي قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الأفلاك الباقية والحجة العامة للكل أنها متحركة بالاستدارة بدلالة الأرصاد ففيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير أيضا لأنه المقتضى القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما أي تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لأن الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم إلى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين إذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما

فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فإنها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه إليها وإن سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين أحدهما ومبدأ الآخر فإن الحجر المرمي إلى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كما مر ومنها أنه أي المحدد وكذا غير من الأفلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فإن المادة إذا اشتد بردها ثقلت وإذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فإن المادة إذا أمعن فيها التسخين خفت وإذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع أن يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الأفلاك فجاز أن يكون فيها حرارة أو برودة بلا خفة وثقل فإن قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما أن البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الأفلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الأثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فإنها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والأفلاك متحركة وغير حارة لأن مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز أن تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لأن مادة الفلك لا تقبلهما وإن كانتا مقتضيتين لهما

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في أن الفلك ليس بحار ولا بارد أن يقال لو كانت هي أي الأفلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته

من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل وإلا كان الأقرب من الفلك أسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاستحالة أي التالي باطل لما ذكر ولاستحالة أن تسخن الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع أنها أعني السموات أضعاف أضعافها إذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك إلا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم إن سلمنا قوة حرارتها قلنا أثر التسخين منها قد لا يصل إلينا لأن الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو أي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فإنها حارة يصل أثر تسخينها إلى العناصر كما اعترف المستدل به مع أن الأقرب منها ليس أسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها أي قياس الأفلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لأنها لا تسخن بل أشعتها هي المسخنة إذا انعكست من سطوح الأجسام الكثيفة ولذلك إذا انعكست أشعتها من أمور ثقيلة جدا أحرقت الأشياء المنعكس إليها كما في المرايا المحرقة وليس للأفلاك الحارة بالفرض أشعة تقتضي تسخينا واعتراضا خامسا أعني قوله وما ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم وإحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم أن لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للأفلاك المتسخنة جدا إذ لا قدر لها بالقياس إليها كما لا يخفى ومنها أنه لا رطب ولا يابس لأن الرطوبة سهولة قبول التشكل بالأشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره أي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر أو يسر إلا بالحركة المستقيمة في أجزاء القابل فوجود الرطوبة أو اليبوسة

في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الأفلاك
وإنما لم يجب عنه لأن فساده معلوم مما مر ومنها أنه لا يقبل الكون والفساد يعني أن مادة المحدد
وغيره من الأفلاك لا يصح عليها أن تخلع صورة نوعية وتلبس أخرى بل يجب أن تكون دائما متصورة
بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لأن كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة
والفاسدة لكل منهما إذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فإن اتحد حيزهما
الطبيعي كان لجسمين حيز واحد طبيعي وأنه محال لأنهما أي الجسمين اللذين أحد تحيزهما
الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الأجسام وإذا امتنع حصولها فيه معا فلا بد من
خروج ذينك الجسمين أو أحدهما عنه أي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو أي الخروج عنه
بالحركة المستقيمة إن كان بعد الحصول فيه وإن كان قبل الحصول فإذا خلي الجسم وطبيعته
تحرك بالاستقامة إلى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك
وإن تعدد حيزهما الطبيعي لزم أيضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لأن المادة إنما تلبس
الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فإن كانت الفاسدة في مكانها جاز أن تتحرك الكائنة إلى
مكان آخر طبيعي لها وإن كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية إلى مكان
نفسها وإن كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما
والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة أن الصورتين أعني الكائنة والفاسدة قد
تقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من

ذلك صحة التداخل أو الحركة المستقيمة كما ذكرته إذ قولك لأنهما لا يحصلان فيه إلى آخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل أو ليس شيء منهما أو أحدهما فيه فيلزم صحة الحركة وأنه أي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم واحدة من الصورتين عندما توجد الأخرى منهما فلا يكون هناك إلا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي في المادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما يحققه أي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا أن الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فإن الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وإن فرض أن الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز أظهر ومنها أنه لا يتحرك في الكم أي لا يزداد مقدار المحدد أو غيره من الأفلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص أيضا لا بالذبول ولا بالتكاثف أما محدبه فإذا لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل محدب المحدد إليه ويملأه ذلك الزائد وقد علمت أن ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه إذ ليس ثمة شيء ينتقل إليه بدله ليشغله فيبقى خاليا وأما مقعره فلأنه مثل المحدب في الماهية للبسائط أي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لأن حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوى المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص

لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا مسوق الكلام إلى أن يستوعب الأفلاك ولا يخفى عليك أن امتناع حركة المحدب أي محدب المحدد بالزيادة أو النقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لأنه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب حينئذ مشاركة مقعره له في امتناع الحركة بل يجوز أن يزداد مقعره وينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وأن ينتقص ويزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه ولا يخفى أيضا أنه أي لدليل المذكور لا يتأتى في سائر الأفلاك لابتنائه على البساطة ولم تثبت إلا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والأحكام

فإن قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء

قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي أوردناه من الاعتراض إنما هو على رأيهم وأما على رأينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز إزدياد محدب الفلك الحاوي للكل إذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول لجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها أن فيه أي في المحدد وكذا في سائر الأفلاك مبدأ ميل مستدير اعلم أن أصحاب الأرصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا أن تلك الحركة لا يجوز أن تكون للكواكب أنفسها حكموا بأن الأفلاك متحركة على الاستدارة وأن فيها مبدأ ميل مستدير قصعا كما مرت إليه الإشارة وكان ذلك طريقا آنيا وأما الطبيعيون فإنهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لأن أجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الأجزاء بحيزه المعين دون الآخر أي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر أولى من

عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا إلى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل أن نسبة كل جزء إلى جمع أحياز الأجزاء وأوضاعها على السواء وحينئذ فإما أن لا يحصل كل جزء أي شيء من الأجزاء في حيز ما من تلك الأحياز ولا على وضع ما من تلك الأوضاع وأنه محال أو يحصل الكل في الكل أي كل جزء من الأجزاء في كل واحد من الأحياز وعلى كل واحد من الأوضاع إما معا وأنه محال لاستحالة أن يكون جزء واحد في حالة واحدة في أحياز متعددة وعلى أوضاع متقابلة وإما بدلا وذلك أي الحصول على سبيل البدل وهو أن ينتقل جزء إلى مكان جزء آخر ووضعه يقتضي كونه أي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين إما أن يكون واجبا أن جائزا لا سبيل إلى الأول لأن الأمور المتساوية في الماهية يستحيل أن يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الأجزاء إلى وضع الأخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير وإلا امتنعت حركة المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الأثر عند وجود المؤثر والإشكال عليه أي على الوجه الأول المذكور في الكتاب فإنه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الأفلاك فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم

وإن سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لأن البسيط إذا تحرك كذلك فإما أن يتحرك إلى جميع الجهات أي الجوانب دفعة واحدة وأنه محال أو إلى بعضها دون بعض وأنه ترجيح بلا مرجح كما أن سكونه كذلك عندكم وأيضا إذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها الأجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه أي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة وأنه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة فلا يمكن إسناد ذلك أي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة إلى فاعل موجب بالذات لأنه لا تخصيص من الموجب إلا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام إليه وأيضا نسبته إلى جميع الأجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل إلى مختار يفعل ما يشاء بمجرد إراداته من غير احتياج إلى داع مرجح كما مر وإذا وجب الرجوع بالآخرة إلى فعل المختار فليعترفوا به أو لا فإنه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي تلزمهم لإثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في أحكام الأفلاك فإن تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات
فإذا قيل إنه مختار سقطت وأما الإشكال على الوجه الثاني فهو أنه أيضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الأول مع شيء زائد هو أن صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وأن وجود المؤثر قد يتخلف عنه الأثر لوجود المانع
ومنها أنه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو أنه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة
ومنها أنه قيل هو أي المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية

حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الأفلاك الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لأن دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فإن الشمس إذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فإذا عاد ذلك الجزء إلى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل إلى محاذاة ذلك المكان لأنها قطعت قوسا نحو المشرق فإذا دار المحدد ريثما عادت الشمس إلى وضعها الأول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الأعظم المحيط بجميع الأجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الأولى فإنها تشاهد أولا من حركات الأفلاك لأنها أظهرها إذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الإستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها أسرع فلذلك قال وقطباها أي قطبا هذه الحركة أو الكرة قطبا العالم لأن العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته أعني أعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه في مباحث الأرض وهي أي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها أبدي الظهور ولا أبدي الخفاء تكون ملازمة لسمت الرأس مارة به وهو دويرة تامة من الأرض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فإنها لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة إلى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا إلى غاية ما ثم

ترجع من تلك الغاية متقاربة إليه قليلا حتى تسامت ثم تميل إلى الجنوب كذلك أي متباعدة عن سمت الرأس إلى غاية ما مساوية للغاية الأولى ثم ترجع منها متقاربة إليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا حال دائما إذ تميل تارة أخرى إلى الشمال إلى تلك الغاية ثم ترجع وتميل إلى الجنوب وتعود أبدا إلى مثل الحالة الأولى فعلم من ذلك أن مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه وإلا لم يمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس إذا قارنت كوكبا ما من الكواكب الثابتة خلفته إلى المغرب فعلم من هذا أن لها حركة خاصة من المغرب إلى المشرق أسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها مخلفة إياها إلى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الأعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الأفلاك وغيرها كأنها أي كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت إلى سطح الفلك الأعلى وانقبضت إلى ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها بأوساط البروج وفلك البروج إطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية لأن منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وأنها أي الدائرة الموازية تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لأنهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة فإنه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الأكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الأرض إذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما تتجاوزه الشمس من هاتين النقطتين إلى الشمال من المعدل هو الاعتدال

الربيعي لأنه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تتجاوزه إلى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفي لأنه مبدأه في معظم المعمورة أيضا ويفرض على منتصفها أي منتصف منطقة البروج فيما
بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهي حيث تكون غاية البعد بين
المنطقتين تسميان أي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في
طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لأن الشمس إذا حلت فيها إنقلب الزمان صيفا في
أكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان
إلى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الأربع أعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج
أربعة أقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الأربعة التي للسنة
في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الأقسام الأربعة ثلاثة أقسام متساوية فيكون
المجموع أي مجموع منطقة البروج منقسما إلى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام
تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الأقسام وحينئذ
يفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها أي الأقسام كلها ست دوائر كما
عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء وسموها درجا
وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق أي كل واحدة منها ستين
قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها
روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور وكما أن كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي
دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الأعلى بين أنصاف تلك الدوائر على
هيئة جراب البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل

برج فيما بين المغرب والمشرق ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة وأخذوا أسماء البروج الإثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وأنها أي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والأسماء بحالها فإن البروج أقسام للفلك التاسع ولا شك أن تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الأسماء إلا أنهم لم يغيروها كيلا يؤدي إلى الالتباس وابتدأوا في اعتبار البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لأن الشمس إذا وصلت إلى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من أنواع النباتات نشوء ونماء وبدا فيها مبادئ الثمار فهو أولى بالاعتبار إلى أن يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها أي من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لأن الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والأسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلاثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب إلى المشرق وإنما اعتبروه كذلك إذ المقصود ضبط حركات الكواكب أعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب إلى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق إلى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة أعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد أن تمر

هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الأكر فمن المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرهما والصحيح عكس ذلك لأن الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى عليك أن هذه الدائرة هي إحدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج إلا أنها امتازت عن سائرها بمرورها بالأقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان إذ يجب أن يقعا أي قطباها في الدائرتين أي المنطقتين لأنها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها بأقطابهما وكل دائرة تقاطع أخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الأخرى فإذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب أن يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما أي في منطقتي المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالأقطاب الأربعة وتوهموا دائرة أخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج أو بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل إذ يعرف بها ميل أجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب إليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل وأعظم ميول أجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه أي بين المعدل وبين الكواكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم إلى سطح الفلك الأعلى مارا بمركز الكواكب بعده أي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة أعم مطلقا من الدائرة المارة بالأقطاب وتوهموا دائرة أخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من أجزاء معدل النهار أيضا أو بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل أو ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء أو الكوكب أما إن تلك القوس هي

عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة وأما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه أنه وإن كان صحيحا بحسب المعنى إلا أن الاستقامة كما أشرنا إليها منسوبة إلى المعدل فلا يقال أنه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لأجزائه أنها ذوات ميول أو عروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها أيضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدائرة أيضا أعم مطلقا من المارة بالأقطاب فهي أي الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة إلى السفليات ثلاثة منها متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالأقطاب الأربعة أما وحدة الأوليين بالشخص فظاهرة وأما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الأكر من أنه يستحيل أن تتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما أقل من نصف الدور فلا يتصور أن تمر دائرتان بالأقطاب الأربعة لأن البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة أقل من أربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما وأما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا يتناهى أشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فإنهما يتحددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ وكل واحدة منهما قد تنطبق وتتحد بالمارة بالأقطاب وذلك إذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل أو عرض عن المنطقة أو الجزء الذي له ميل أول أو ميل ثان واقعا عليها أي على المارة وقد نبهناك على أن المارة داخلة في كل واحد من إحدى دائرتي الميل والعرض وهموا على الفلك أيضا خمس دوائر أخر بالنسبة إلى السفليات إحداها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من

الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الأفق ولا شك أن الظهور والخفاء أمران بالإضافة إلى سكان بقعة من بقاع الأرض فيكون الأفق بملاحظة السفليات وتختلف بحسب اختلاف البقاع فإن كل بقعة على الأرض لها أفق على حدة وقطباها سمت الرأس والقدم في تلك البقعة وأربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها أي بقطبي الأفق فتكون هي أيضا بملاحظة السفليات

فالثانية منها تمر بقطبي الأفق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لأن منتصف النهار هو حين وصول الشمس إليها فوق الأفق كما أن منتصف الليل هو حين وصولها إليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فإن الكوكب إذا طلع من الأفق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا إلى أن يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الأفق وإذا انحط منها يتناقص ارتفاعه إلى غروبه وإذا غرب ينحط عن الأفق متزايدا انحطاطه إلى أن يبلغ نصف النهار تحت الأرض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم أنه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه عنه إلى أن يبلغ الأفق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الأفق إلى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس إلى الحركة الأولى ويسمى النصف الشرقي أيضا ومن غاية الارتفاع إلى غاية الانحطاط هو النصف لهابط منه والنصف الغربي أيضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق أعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها بأقطابهما فيما يمران بقطبيهما لما مر

والثالثة منها تمر بقطبي الأفق وتمر أيضا بقطبي هذه الدائرة

أعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة أول السموات لأن الكوكب إذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى أيضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الأفق أعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار

والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الأفق وبقطبي المنطقة فتكون أبدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فإنها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض إقليم الرؤية لأن القوس الواقعة منها بين الأفق وقطب منطقة البروج أو بين قطب الأفق ومنطقة البروج تسمى عرض إقليم الرؤية وتسمى أيضا دائرة وسط سماء الرؤية لأنها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها

والخامسة منها تمر بقطبي الأفق وبكوكب ما أي وبرأس خط خارج من مركز العالم إلى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الاتفاع والانحطاط إذا قوس منها واقعة بين الأفق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب أن القوس الأولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي وأما الانحطاط فهو قوس منها تحته الأفق إما

في جانب الغرب أو الشرق والقوس الواقعة من الأفق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين إحدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فإذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة أول السموات لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء أعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الأولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها إنما يكون إن لم يكن الكوكب على دائرة أول السموات وتنطبق هذه الدائرة عليها أي على أول السموات إن كان الكوكب عليها وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق إنما يظهر إذا لم يكن الكوكب في أحدى الغايتين وأما إذا فرض أنه في إحديهما مع كونه على دائرة أول السموات كما إذا كان على سمت الرأس أو القدم فإنه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار وأول السموات وهذه الدوائر الخمس الأخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها أشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الأفق ووسط السماء وأول السموات وثنتان منها تتغيران في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فإنها تتغير لحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فإنها تتغير لحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها أمور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها إثبات وإبطال فلم

يكن بنا حاجة إلى ذكرها في كتابنا هذا إلا أنا أوردناها فيه لتقف على مقصدهم في علم الهيئة وإذا رأيته محض تخيلات أوهن من بيت العنكبوت لم يهلك أي لم يفزعك سماع هذه الألفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الأمور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني أن هذه الألفاظ أصوات لا طائل تحتها كأصوات الأسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل أن يقول لا شك أن الكرة إذا تحركت على مركزها من غير أن تخرج عن مكانها فلا بد أن ينفرض فيه نقطتان لا حركة لهما أصلا وهما القطبان وأن ينفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حلق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وأن ينفرض من جنبتيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس إليها بطءا متفاوتا جدا فما هو أقرب إلى القطب يكون أبطأ مما هو أقرب إلى المنطقة ولا شبهة أيضا في أن الكرات إذا أحاط بعضها ببعض أمكن أن تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها إذا اعتبرت في كرة واحدة منها وحينئذ ينفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وأمثالها وإن لم تكن موجودة في الخارج لكنها أمور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الأمر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كأنياب الأغوال وجبال الياقوت والإنسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الأمور أحوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها أحكام الأفلاك والأرض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا

وهذه فائدة جليلة تحت تلك الألفاظ يجب أن يعتنى بشأنها ولا يلتفت إلى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال

المقصد الثالث

المتن

في فلك الثوابت قد زعموا أن لها حركة بطيئة وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة وقيل في ستة وثلاثين إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد واعتقادهم أنها تتم الدورة فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة وإنما سميت بالثوابت إما لبطء حركتها فلا تحس وإما لثبات أوضاعها بعضها من بعض ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما بعد

الأولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الأرض ويكون له سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه ومقعره والخارج المركز فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها بل يقع إلى جانب منها ويكون في ثخن فلك آخر ويسمى المائل وينقسم إلى قسمين ويسميان بالمتممين وهما آخذان من غلظ بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج إلى دقة حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج من أحدهما لمحدبه ومن الآخر لمقعره متبادلين في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع الداخل والخارج في جميع الأجزاء سواء ويكون في الوسط منهما حجمهما سواء ويكون مقعر الداخلاني موازيا لمحدب الخارجاني ومركزهما واحدا هو مركز العالم

والتدوير عبارة عن كرة مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره بأخرى ويكون قطره بقدر ثخن الفلك ولا يتصور له مقعر

ويتحرك مركزه بحركة الفلك دائرا حول مركز العالم ويرسم بمركزه دائرة مركزها مركز الحامل إن كان موافقا وإن كان خارجا

الثانية الموافق المركز يقطع عند مركز الأرض في أزمنة متساوية قسيا متساوية ويحدث زوايا متشابهة ولا يختلف منه قربا وبعدا فلا يحس فيه بسرعة وبطء وأما الخارج المركز فإنه لا يختلف قربا وبعدا وأنه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لكنها تختلف بالنسبة إلى مركز العالم لأن أحد نصفيه وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا وغاية القرب عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى الأوج فيرسم وهو في النصف الأوجي قوسا وزواية أصغر فيرى أبطأ وفي النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر فيرى المتحرك أسرع وأما التدوير فتكون حركته في أحد نصفيه إلى التوالي من حامله فيكون المحسوس مجموع حركته وحركة حامله فيرى أسرع وفي النصف الآخر إلى خلاف التوالي فيكون المحسوس فضل حركة حامله فضل حركة حامله على حركته فيرى أبطأ بل ربما ساواه في الحس فيرى واقفا وربما زاد عليه فيرى راجعا ولأنه يتدرج من سرعة إلى بطء فتكون بينهما حركة وسطى ولأنه يرجع بعد الاستقامة وليستقيم بعد الرجوع فيكون كل منهما محفوفا بوقوفين وأيضا أحد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه أسرع ومنتصفه هو البعد الأبعد ويسمى ذروة والنصف الآخر منه أقرب ومنتصفه هو البعد الأقرب ويسمى الحضيض

الشرح

المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا أن لها أي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الأفلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وأنها تتم الدورة في ثلاثين ألف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا أصل له عند أصحاب الأرصاد

وقيل إنها تتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة بناء على أن بطليموس وجد بالرصد أنها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا

وقيل تتم الدورة في ثلاثة وعشرين ألف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من أنها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة

وقيل تتمها في خمسة وعشرين ألف سنة ومائتي سنة بناء على أن جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة

وإنما حكموا بإتمام الدورة فيما ذكر من المدد إذ قد أحس منها بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم أنها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وإنما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت إما لبطء حركتها فلا تحس إلا بتدقيق النظر في أحوالها المعلومة بأرصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الأوائل حتى زعموا أن

الأفلاك ثمانية وأن الحركة اليومية لكرة الثوابت وإما أثبات أوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة

ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطءا واستقامة ورجوعا إذ لا بد لهذا الاختلاف من أصل يستند إليه

الأولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الأرض ويكون له أي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط بالأرض ليس مركزه مركزها بل يقع أي يميل مركزه إلى جانب منها أي من مركز الأرض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل هذا إنما يصح في خارج القمر فإنه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن أفلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات وأما عطارد فله خارجان أحدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الأول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه إلى قسمين أحدهما حاو للخارج والآخر محوله ويسميان بالمتممين إذا بانضمامهما إلى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه هما ليسا متساويين في الثخن بل هما آخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ إلى دقة أي ينتقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من أحدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه أي محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره أو مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر آخذان أي هما يأخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي إلى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه معا في جميع الأجزاء سواء لأن دقة

أحدهما تنجبر بغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما أي من المتممين حجمهما سواء أي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما أن غلظ كل منهما ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته ويكون مقعر الداخلاني المحوي موازيا لمحدب الخارجاني الحاوي ويكون مركزهما أي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم وهذا إنما يصح إذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز وأما إذا كان في ثخن خارج آخر كأحد خارجي عطارد فإن مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز الخارج الآخر وهذه الأحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بأن غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز إذ الصواب أن غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له أيضا التخيل الصحيح ممن له أدنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكوكب غير شاملة للأرض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره بأخرى وحينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له أي للتدوير مقعر إذ لا حاجة بنا إلى مقعره فيفرض أنه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير إن كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وإن كان الحامل خارجا كانت الدائرة أيضا خارجة المركز الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الأرض الذي هو مركزه في أزمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الأرض

زوايا متشابهة أي متساوية لأن الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه أي من مركز الأرض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لأنه مركز الدائرة التي تتحرك عليها فلا يحس فيه أي في المتحرك على الموافق بسرعة وبطء لا في مركز الأرض إن فرض هناك إحساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الأرض بالقياس إلى الأفلاك العالية إذ لا قدر لنصف قطر الأرض بالنسبة إليها وأما الخارج من المركز فإنه لا يختلف منه أي من مركز نفسه قربا وبعدا وأنه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها أي حركة الخارج تختلف بالنسبة إلى مركز العالم لأن أحد نصفيه أي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم أقرب إلينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه أي وسط هذا النصف بها أي بتلك النقطة يماس هذا النصف أو الخارج مقعر المائل أراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الاخر من الخارج أبعد منه أي من النصف الأول بالقياس إلينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المائل وتسمى هذه النقطة الأوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الأوجي قوسا وزاوية أصغر أما القوس فبحسب الرؤية وأما الزاوية فبحسب نفس الأمر فيرى ذلك المتحرك أبطأ ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية أكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك أسرع لأنه إذا اتحد زمان حركتين واختلفت مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها أطول لا محالة أسرع وأما التدوير فيحث لم يكن شاملا للأرض فتكون حركته في أحد نصفيه إلى التوالي من حامله أي موافقة لحركته في الجهة فإذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير أيضا بحركة الحامل كانت الحركتان

إلى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته أي حركة التدوير وحركة حامله فيرى أسرع وتكون حركته في النصف الآخر إلى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى إبطاء بل ربما ساواه أي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من أجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه أي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا إليها إلى جهة مقابلة لها ولأنه أي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل إلى بطء في النصف الآخر وذلك على التقدير الأول وهو أن لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فتكون بينهما أي بين السرعة والبطء حركة وسطى لأنه يرجع إلى خلاف التوالي بعد الاستقامة إلى التوالي ويستقيم أيضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما أي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين أحدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وأيضا فأحد نصفي التدوير أبعد منا فيرى القوس المقطوع منه أي من النصف الأبعد الأبطأ أسرع كما زعمه لأن مقتضى البعد في نفسه هو الأبطأ دون الأسرع ومنتصفه أي منتصف النصف المذكور هو البعد الأبعد بالقياس إلى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف دورة والنصف الآخر منه أقرب إلينا فتكون القوس المقطوعة منه أسرع لا أبطأ ومنتصفه أي منتصف النصف الآخر هو البعد الأقرب بالقياس إلى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر أن الإسراع والإبطاء ينضبطان بكل واحد من أصلي الخارج وفلك

التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير

المقصد الرابع

المتن

في فلك الشمس وهي إما على فلك مركزه خارج عن مركز العالم أو على تدوير يحمله فلك موافق المركز وإلا لم تختلف بعدا وقربا فلا تختلف سرعة وبطءا كما علمت والتالي باطل بالرصد وكيف كان فله فلكان إما خارج مركز ومائل وإما تدوير وحامل وله حركتان واختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه وبطؤه في نصف بعينه لا يتغير ذلك فلنفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حاملة وقطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم لتكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء

الشرح

المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على أفلاك سائر السيارة لأن الشمس أشهرها وأنورها وعليها مدار الأيام والليالي وما يتركب منهما مع أن اختلافاتها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب إلى التعليم وهي إما على فلك شامل للأرض مركزه خارج عن مركز العالم أو على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز وإلا أي وإن لم تكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين لم تختلف بعدا وقربا بالنسبة إلى مركز العالم وما يليه من وجه الأرض فلا تختلف سرعة وبطءا كما علمت والتالي باطل بالرصد إذا قد وجدوا به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه أقل من نصف السنة فلا

محالة تكون الشمس في النصف الأول أبطأ منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فله أي للكوكب الذي هو الشمس فلكان إما خارج مركز ومائل أراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه وإما تدوير وحامل وله أيضا حركتان وهذا إنما يصح على أصل التدوير إذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الإبطاء والإسراع المذكوران وإما على أصل الخارج فلا حاجة فيهما إلى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير يتم بحركتين

فإن قلت لا بد لتحريك أوجها من حركة أخرى وهي حركة ممثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما إلى حركة أخرى وأيضا إذا اعتبر تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة مستندة إلى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعته في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطؤه في نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي أبدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على أصل الخارج بأن يكون الأوج في البروج الشمالية فتكون الشمس هناك أبعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع وإذا أريد الإبطاء والإسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج إلى قيود أشار إليها بقوله فلنفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك أن نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج في جهتها بحيث يتممان الدورتين معا وأن نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون

في القطعة البعيدة إلى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة إلى جهتها لتكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينهما كالتي ترسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الأصلين شيئا فشيئا واحدا بلا تفاوت إلا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من أنه يتم بحركة واحدة ومن أن التدوير يستلزم مدارا خارج المركز

المقصد الخامس

المتن

في أفلاك القمر وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع في نصف بعينه وتبطئ في نصف بل يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء فعلم أنه على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله ثم إذا قيس سرعة إلى سرعة وبطء إلى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ فعلم أن تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو في حضيض الخارج والأوج يقابله ضرورة فله فلك آخر يخرج أوجه إلى خلاف جهة حركته وهو الذي الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة ثم يتقابلان في التربيع الثاني ثم يجتمعان عند الاجتماع وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون لشمس متوسطة بينهما يتباعدان عنها بعد الاجتماع إلى المقابلة ثم يتقاربان منها بعد المقابلة إلى أن يجتمعا وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج وإلا كان القمر ملازما له لا يتعداه إلى الشمال ولا إلا الجنوب فيكون ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض بينه وبين الشمس واللازم منتف بل تقاطعه وتقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين

إحداهما هي التي إذا جاوزها حصل في الشمال وتسمى الرأس

والأخرى مقابلتها التي إذا جاوزها حصل في الجنوب وتسمى الذنب ثم إذا رصدنا كسوفا في إحدى العقدتين ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثاني متأخرا عن الأول إلى جهة المغرب فعلمنا أن للعقدتين حركة إلى خلاف التوالي فله فلك آخر يحركهما ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر إذا وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم إذا جاوزه كان له عرض في الشمال يتزايد قليلا قليلا إلى أن يصل إلى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض ثم يتناقص قليلا قليلا إلى أن يحصل في الذنب فيكون عديم العرض ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه وغاية العرض في الجانبين سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص والتزايد والتناقص بنسبة واحدة فهي متساوية في الأجزاء المتقابلة فقد تلخص مما ذكرناه أن له أربعة أفلاك تدوير هو في حامل هو في ثخن مائل يحيط به موافق وله أربع حركات فللتدوير إلى التوالي في نصف وإلى خلافه في نصف وللخارج إلى التوالي وللآخرين إلى خلاف التوالي وله في الطول اختلافات ثلاثة الذي بسبب التدوير والذي بسبب الخارج والذي بسبب تفاوت قطر التدوير في قربه وبعده بسبب حامله الخارج وفي العرض واحد

تنبيه هذه الأصول يلزمها أن يكون القمر تشابه حركته حول مركز الخارج محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له وأن يكون تساوي قربه وبعده عند مركز الخارج دون مركز العالم ثم أنهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته حول مركز العالم والمحاذاة لنقطة غير مركزهما من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم كيف وما ذكروه استدلال بوجود اللازم على وجود الملزوم وإنما يصح إذا علم المساواة ولم تعلم إذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر يستلزم

هذه الحركات لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه ضروريا ولا مبرهنا
الشرح
المقصد الخامس في أفلاك القمر لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والإنارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصفه بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء من فلك البروج لا يختص إسراعه وإبطاؤه بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك أنه أي القمر على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله فإذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الإسراع والإبطاء فإذا عاد القمر إلى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة إليه في جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة في دورة أخرى إلى جزء ثالث منه وهكذا ثم إن هذا التصوير وإن كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء بأجزاء معينه من البروج إلا أنه يقتضي أن يكون عود القمر إلى الحالة المخصوصة قبل العود إلى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لأن المعلوم بالرصد أن عوده إليها بعد العود إلى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح أن يقال يتم دوره بعد دروة حامله ثم إذا قيس سرعة إلى سرعة وبطء إلى بطء لم يكن مثله بل أسرع أو أبطأ يعني أن اختلاف القمر إذا عاد لم يعد إلى ما هو مثله حقيقة بل إلى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك أن تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز إذ حينئذ تكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في أنفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت في الحالة العائدة مقيسة إلى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو أي

القمر يجب أن يكون في كل واحد من تربيعهما في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والأوج يقابله ضرورة فإذا كان القمر في تربيع الشمس إلى التوالي كان أوجه في تربيعها إلى خلاف التوالي وإذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الأوج في تربيعها الثاني إلى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يخرج ذلك الفلك ويحرك أوجه إلى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والأوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الأول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الأوج وفي غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما أي بين القمر وأوجه أبدا يتباعدان عنها أي عن الشمس بعد الاجتماع إلى المقابلة فيبعد القمر عنها إلى التوالي والأوج إلى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها أي من الشمس بعد المقابلة إلى أن يجتمعا معا ثانيا ثم إن منطقة التدوير يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج وإلا كان القمر ملازما له لا يتعداه إلى الشمال ولا إلى الجنوب كما أن الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الأرض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الأرض في كل منها واللازم منتف بل تقاطعه أي تقاطع منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين عل نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين

إحديهما هي التي إذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الرأس

والنقطة الأخرى منهما هي مقابلتها التي إذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه ثم إذا رصدنا كسوفا في إحدى العقدتين كالرأس مثلا ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا في الثاني من الكسوفين متأخرا عن الأول إلى جهة المغرب من أجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك أن للعقدتين حركة إلى خلاف التوالي فله أي للقمر فلك آخر سوى الثلاثة المذكورة يحركهما أي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين إلى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر إذا وصل إلى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له حينئذ عرض ثم إذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا إلى أن يصل القمر إلى المنتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا إلى أن يحصل القمر في الذنب فيكون حينئذ عديم العرض أيضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد أولا إلى أن يصل إلى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين أي الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة أجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة

المنتصفين بنسبة واحدة فهي أي العروض المتزايدة والمتناقصة متساوية في الأجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمال للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه أن له أي للقمر أربعة أفلاك تدوير هو مركوز حامل خارج المركوز هو في ثخن مائل أي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك الموافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به أي بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه أيضا لمركز العالم وله أربع حركات فللتدوير حركة إلى التوالي في نصف هو الأسفل وإلى خلافه في نصف هو الأعلى وللخارج حركة إلى التوالي وللآخرين أي المائل والجوزهر حركتان إلى خلاف التوالي وله وللقمر في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق اختلافات ثلاثة

فأحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فإن القمر إذا كان على ذروة التدوير أو حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى إلى سطح الفلك الأعلى منطبقا على الخط الخارج عنه المار بمركز القمر المنتهى إليه فلا اختلاف حينئذ بسببه وإذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة أو صاعدا من الحضيض إلى جزء آخر من التدوير لم ينطبق أحد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينها زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشيء من التدوير فيحتاج تارة إلى أن تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر أعني حركة مركز تدويره وتارة إلى أن تزداد عليه حتى يتحصل تقويمه أعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير

وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فإن مركز التدوير إذا كان في الأوج أو الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وبالأوج والحضيض والطرف الأعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه

حضيضة المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج أيضا وإذا فارق مركز التدوير الأوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم إلى مركز التدوير واصلا إلى أعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج إلى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان أبدا لنقطة أخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا أوسط يخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الأوج والحضيض

واعلم أن هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم أنيته ولم تعلم لميته

وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فإنا إذا فرضنا أن الاختلاف الأول واصل إلى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فإن كان مركز التدوير حينئذ في الأوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وإن كان في الحضيض كان له مقدار أعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الأول إذا لم يكن في الغاية فإنه يقع فيه أيضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الأول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للأول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما نبين تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة أن كرة كالتدوير مثلا إذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك أمور ثلاثة

الأول أن تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة
الثاني أن يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وأدارها حول المركز
الثالث أن يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول هذه الأصول التي قدروها في أفلاك القمر وحركاته يلزمها أن يكون القمر بل تشابه حركته أي حركة مركز تدويره حول مركز الخارج وأن يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له أي لمركز الخارج أيضا وأن يكون تساوي قربه وبعده أيضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم أنهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته أي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة أي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الأوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والأوج والحضيض غير مركزهما أي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الأوج لتوسط مركز الخارج بينهما وبين مركز العالم والصواب أن يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وأما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الأصول التي ذكروها في القمر ثم أنه أورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف أي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من أن القمر لما علم له بالرصد أحوال مخصوصة وجب أن يكون له أفلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الأحوال استدلال بوجود اللازم الذي هو

تلك الأحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الأفلاك المتحركة على تلك الوجوه وإنما يصح هذا الاستدلال إذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم تعلم المساواة ههنا إذ يجوز أن يكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للأحوال المعلومة كما أن الوضع الذي بينوه يستلزمها أيضا لجواز اشتراك الأمور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه أي انتفاء الوضع الآخر ضروريا ولا مبرهنا عليه

المقصد السادس

المتن

في الأفلاك الخمسة الباقية إنها تكون سريعة فتأخذ في بطء يتزايد إلى أن تقف أياما ثم تأخذ في الرجوع متدرجا في السرعة في رجوعها إلى حد ما ثم تأخذ في البطء إلى أن تقف ثانيا ثم تستقيم متدرجا في السرعة إلى غاية ويعرض ذلك لها في جميع الأجزاء فعلم أنها في تدوير ثم إنها تكون غريبة الثوابت فتلحقها مقارنة ثم تفارقها مخلفة لها إلى المغرب فعلم أن حامل تدويرها متحرك إلى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ثم يتفرقان فيطلعان بعدها متباعدين عنها إلى حد ما ثم يرجعان متقاربين منها حتى يقارناها ثانية ثم يغربان فيغربان لا بعدها ويطلعان قبلها متباعدين عنها إلى حد ما ثم يرجعان حتى يقارباها فعلم أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس والبواقي ليست كذلك فإن رجوعها إنما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ والخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي عن الشمس ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة وبعده أخرى فإذا حامل تدويرها فلك خارج المركز والبعد المذكور يكون لعطارد في الجوزاء والجدي أعظم مما له في سواهما فهو أقرب إلى

الأرض فهو في الحضيض والأوج مقابلة فهو إذا متحرك إلى المغرب إذ لو كان ثابتا لم يصل إلى الحضيض في الدورة إلا مرة ولو تحرك إلى المشرق لزم أن يتحرك في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة فيقابله في الميزان وفي الحمل فمركز التدوير له محرك ويسمى المدير ثم هذا البعد في الميزان أعظم منه في الحمل فهو أقرب إلى الأرض فعلم أن المدير خارج مركز ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي في الاعتدالين وإذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي متحركة والأوجات توافقها فهو إما لاتحاد المحرك وإما لتوافقها في الحركة جهة وكما ثم إن عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض زهرة شمالي أبدا وعرض عطارد جنوبي أبدا كأن النصفين يتبادلان فإذا كانت الزهرة على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم إذا جاوزت وحصل في النصف صار ذلك النصف شماليا ويتباعد عنها إلى غاية العرض ثم يقرب منها حتى ينطبق عليها وهي في الذنب ثم تصير في النصف الآخر وقد صار هو شماليا والآخر جنوبيا ويتباعد إلى غاية ما ثم يتقارب وأما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه إلى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه إلى النصف الآخر وقد صار جنوبيا ثم لهما عرضان آخران فإن القطر المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين وكيفيته مسطورة في كتبهم

واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الأفلاك يجب أن تكون دورية تحيروا في مبدأ هذه الاختلافات ولم ينبسوا فيه بذات شفة والذي ينحي بالهدم على قاعدتهم أفلاك عطارد بعد ما قدمناه أنها تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل والمدرك بالرصد خلافه فإنها وجدت لنقطة تسمى مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج وفي الكل إن حركات الأفلاك إرادية فماذا يمنع أن تختلف بحسب ما يتعاقب عليها من إرادات جزئية إذ قد

علمت أنها لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي وإلحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار
الشرح
المقصد السادس في الأفلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة أنها تكون سريعة في الحركة إلى توالي البروج فتأخذ في بطء يتزايد ذلك البطء إلى أن تقف هذه الكواكب في جزء من أجزاء البروج أياما ثم تأخذ في الرجوع إلى خلاف التوالي متدرجا أي كل واحد منها في السرعة في رجوعها إلى حد ما ثم تأخذ في البطء في رجوعها إلى أن تقف ثانيا ثم تسقيم أي تتحرك إلى التوالي متدرجا في السرعة في استقامتها إلى غاية ويعرض ذلك الذي ذكرناه من أحوالها لها في جميع الأجزاء من فلك البروج أي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء معين من أجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكر من أحوالها أنها في تدوير تزيد حركته في نصفه المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية ثم إنها أي الكواكب الخمسة تكون غريبة من الثوابت فتلحقها مقارنة أياها ثم تفارقها مخلفة لها إلى المغرب فعلم بذلك أن حامل تدويرها متحرك من المغرب إلى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم يتفرقان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها إلى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة وأربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان إلى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارناها راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان أي يصيران غربيين عنها فيغربان حينئذ قبلها لا بعدها كما ذكره و كذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها إلى حد ما ثم

يرجعان عن صوب الرجوع إلى سمت الاستقامة حتى يقارباها في الاستقامة كما ذكرناه أولا فعلم بذلك أن مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وأن بعدهما عنها شرقا أو غربا إنما هو بحركة تدويرهما فقط فالبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فإن رجوعها بل أواسطه إنما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما أن أواسطه استقامتها إنما تكون في مقارنة الشمس إياها وهي حينئذ في الدورة والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي كأنه أراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله عن الشمس إلا في الزهرة وعطارد فإن غاية بعدهما عنها صباحا ومساء إنما هي بحسب نصف قطريهما والمسطور في كتب الفن أن القسي التدويرية إبطائية كانت أو إسراعية رجوعية أو استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض أجزاء البروج أكثر قدرا وزمانا وفي بعضها أقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك إلا بقرب تدويرها من الأرض تارة فتكون قسية ونصف قطره حينئذ أعظم في الرؤية وبعده عنها أخرى فإذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم أنه أراد أن يبين أن لعطارد خارجا آخر يكون حامله في ثخنه فقال والبعد المذكور أي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في آخر الجوزاء وأول الجدي أعظم مما له في سواهما أي نصف قطر تدويره فيهما أعظم منه في سائر أجزاء البروج فهو أي تدويره حينئذ أقرب إلى الأرض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة إلى حضيض حاملي مرتين والأوج لا محالة مقابلة فهو أي

الأوج إذا متحرك إلى المغرب أي إلى خلاف التوالي إذ لو كان الأوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدويره عطارد إلى الحضيض في الدورة الواحدة إلا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الأوج إلى المشرق أي إلى التوالي كما أن مركز التدوير كذلك لزم أن يتحرك الأوج في نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لأنا إذا فرضنا أن مركز التدوير تحرك من أول الحمل إلى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الأوج الذي هو مجتمع معه في أول الحمل متحركا إلى التوالي أيضا لزم أن يكون الأوج قد تحرك من أول الحمل إلى أول الجدي بل إلى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والأوج تسعة ثم أنهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء إلى الحمل والأوج من أول الجدي إلى الحمل فانعكس الأمر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما بل متشابهة إحداهما أسرع من الأخرى تارة وأبطأ تارة وهو باطل فتعين أن الأوج يتحرك إلى خلاف التوالي حتى إذا وصل المركز تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الأوج إلى تربيعه على خلاف التوالي وهو أول الجدي فيكون المركز حينئذ في الحضيض وإذا وصل المركز إلى تربيعه الثاني وهو أول الجدي وصل الأوج أيضا إلى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز أيضا في الحضيض ولا شك أنهما يتلاقيان فيما بين التربيعين قوله فيقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه أي يقارن الأوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل وقوله فمركز التدوير أيضا سهو والتصحيح فأوج الحامل أو مركز الحامل له

محرك بحركة إلى خلاف التوالي ويسمى ذلك المحرك المدير لإدارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمسائي في الميزان أعظم منه والصواب أصغر منه في الحمل فهو أي تدوير عطارد في الحمل أقرب إلى الأرض منه في الميزان فعلم أن المدير خارج مركز وأن أوجه في الميزان فهناك يجتمع الأوجان ويكون نصف قطر التدوير أصغر ما يكون وأما في الحمل فيجتمع مركز التدوير وأوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي أي الشمس في اعتدالين ويعلم هذا الاختلاف إذا رصدنا كسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في التدهور الطويلة فهي أي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والأوجات سوى أوج القمر وأوج حامل عطارد توافقها أي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو أي ذلك التوافق إما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا وإما لتوافقها أي توافق المحركات المتعددة في الحركة بأن توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكما كما إذا فرض أن محركات تلك الأوجات هي الممثلات ثم أن عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما ثبت للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي أبدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي أبدا وأما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وعطارد شماليا ثم أنه صور كيفية ما ذكره بقوله كأن النصفين من مداري مركزي تدويرهما يتبادلان من جهتي الشمال والجنوب فإذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم إذا جاوزت الرأس وحصل الكواكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار

ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا إلى أن يصل مركز تدويرها إلى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي أي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم تصير في النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الأخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين إلى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقارب إليها حتى ينطبق عليها ويتناول نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما إما على المنطقة وإما في الشمال عنها وأما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه إلى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه إلى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما إما على المنطقة وإما في الجنوب عنها ثم لهما أي للزهرة وعطارد عرضان آخران مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فإن القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة وينفصل عنه آخرى كأنه أراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فإن انطباق ذلك القطر إنما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين إذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك أمكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما أشرنا إليه وكذلك القطر المار بالبعدين الأوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له أيضا ميل يقتضي عرضا وكيفيته مسطورة في كتبهم ولقد أحسن في هذه الحوالة ولو عممها في أكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان أحسن وأحسن لأن التعرض لها على الوجه الذي أورده أوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتزييلها بمباحث أخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك أعرضنا عن الإطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم أنهم لما اعتقدوا أن حركة الأفلاك يجب أن تكون دورية متشابهة تحيروا في مبدأ هذه

الاختلافات المعلومة بالمشاهدة أو الرصد في هذه الكواكب ولم ينبسوا أي لم يتكلموا فيه أي في ذلك المبدأ بذات شفة أي بكلمة كافية شافية والذي ينحى بالهدم على قاعدتهم في هيئة أفلاك عطارد بعدما قدمناه من أن ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة أنها أي تلك القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فإنها وجدت لنقطة أي أن حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة أخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير ومثل هذا الإشكال وارد على أفلاك العلوية والزهرة أيضا والذي ينحى بالهدم على قاعدتهم في الكل أن حركات الأفلاك إرادية على رأيهم فماذا يمنع أن تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها أي على الأفلاك من إرادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات إذا قد علمت فيما سبق أنها أي أن القصة لا تكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق إحالة ذلك كله إلى القادر المختار فإنها منجاة عن هذه الإشكالات وأمثالها كما نبهت عليه

القسم الثاني في الكواكب

المتن

وكلها شفافة مضيئة إلا القمر فإنه كمد بل نوره من الشمس لاختلاف أشكاله بحسب قربه وبعده منه وفيه مقاصد

المقصد الأول

في الهلال والبدر والقمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء إليها دوننا فلا نرى له ضوءا وكانت دائرة الرؤية منطبقة على دائرة الضوء وهي الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ودائرة الضوء تزول بزواله عن المسامتة فبعد الانفراج بينهما نرى قوسا من الوجه المضيء ولا يزال ذلك يكبر حتى يصير الوجه المضيء إلينا وينطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدرا ثم يتقاربان فتتقاطع الدائرتان وينحرف عنا المضيء حتى يخفى بالكلية وهو المحاق وإنما لا يرى يوما وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها فيمتنع من إبصاره

الشرح

القسم الثاني من الأقسام الخمسة في الكواكب كلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها إلا القمر فإنه كمد في نفسه تظهر كمودته أعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلافه أشكاله النورية بحسب قربه وبعده عنها فيحدث من ذلك أن نوره

مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير أن يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره
قال الإمام الرازي والأشبه هو الأخير إذ على الوجه الأول لا يكون جميع أجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على أن لها لونا وإن كان ضعيفا فالعطارد صفرة وللزهر درية أي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه أي في هذا القسم مقاصد خمسة الأول في الهلال والبدر والقمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها أبدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فإذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء إليها دوننا فلا نرى له ضوءا أصلا وكانت حينئذ دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و نقول دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله أي تزول بزوال القمر عن المسامتة أي المقارنة للشمس فبعد الانفراج بينهما أي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وحينئذ نرى قوسا من الوجه المضيء إلينا فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه إلينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما وحينئذ تنطبق الدائرتان مرة أخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم إن

النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فتتقاطع حينئذ الدائرتان مرة أخرى وينحرف عنا شيء مستدق من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وإنما لا نرى القمر يوما وأكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب السائر لم يقرب منها فيمتنع القمر لهذه الأسباب من إبصاره وأما إذا كان بعيدا عنها في أحد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فإنه يرى عادة مستمرة وربما نرى بأقل منها فإن ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الأفق وقوة الباصرة

المقصد الثاني

المتن

في خسوف القمر وهو أنه قد يكون بقرب العقدتين فتكون الأرض بينه وبين الشمس فتمنع ضوؤها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الأصلي ولأن جرم الأرض أصغر من جرم الشمس فيقع الظل مخروطا فإن لم يكن للقمر عرض انخسف كله لأنه أصغر من الأرض وإن كان له عرض فإن كان بقدر نصف قطر القمر ونصف قطر الظل لم ينخسف وإن كان أقل انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين

الشرح

المقصد الثاني في خسوف القمر وهو أنه قد يكون مقابلا للشمس بقرب العقدتين فتكون الأرض حينئذ واقعة بينه وبين الشمس فتمنع الأرض ضوؤها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الأصلي ولأن جرم الأرض أصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الأرض مخروطا قاعدته

دائرة صغيرة على الأرض ورأسه على محاذاة جزء من أجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فإن لم يكن للقمر في حالة المقابلة عرض بأن يكون في إحدى العقدتين انخسف بالكلية لأنه أصغر من الأرض بل من غلظ الظل حيث وصل إليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا وإن كان له عرض فإن كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا إلى أن ينقطع المخروط لم ينخسف القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كحدبتي دائرتين وإن كان ذلك العرض أقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين أي تلاقيهما وتداخلهما فإن فرض أن هذا العرض الأقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وأن كان أقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل

المقصد الثالث

المتن

في كسوف الشمس عند اجتماع القمر بالشمس إن لم يكن للقمر عرض حجب بيننا وبين الشمس فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكسوف ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وأن كان أصغر

منها لأنه أقرب إلينا فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمدا وربما تكون الشمس في حضيضها فلقربها ترى أكبر والقمر في أوجه فلبعده يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي أنها رؤيت وإن كان للقمر عرض فإن كان بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر أنه يجوز أن يكون ذلك لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها تدور على نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فإذا كان نصفه المضيء إلينا فبدر أو المظلم فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء ويبطله ما ذكرناه من أمر الخسوف والكسوف والاعتراض بعد تسليم الأصول أن نفي هذا الاحتمال لا ينفي جميع الاحتمالات فلعل ثمة سببا آخر ثم ما ذكرتم يجوز أن يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والكواكب أو استضاءتها بكواكب أخر مستورة عنا كيف ولا يلزم كون تلك الكواكب نيرة بل ربما تكون مقابلتها توجب ذلك

الشرح

المقصد الثالث في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا إن لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من أبصارنا إليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن أن الشمس ذهب ضوؤها وهو الكسوف فليس الكسوف بغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك أمكن أن يقع كسوف بالقياس إلى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وإن كان أصغر منها وذلك لأنه أقرب إلينا فيوتر قطره الزاوية التي توترها الشمس كمدا فتحجب به عنا بتمامها وربما تكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها فلقربها منا ترى أكبر ويكون القمر حينئذ في أوجه فلبعده عنا يرى أصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل تبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي أنها أي الحلقة النورانية رؤيت على وجهها

في بعض الكسوفات مع ندرته وإن كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فإن كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها وإن كان أكثر منهما فبالطريق الأولى وإن كان أقل منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم أن ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر إنه يجوز أن يكون ذلك الاختلاف لأن القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وأنها أي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فإذا كان نصفه المضيء إلينا كما في حال المقابلة فبدر أو المظلم كما في حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دائرة وإهليلجيا ويبطله أي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من أمر الخسوف فإن كان الاحتمال يقتضي أن لا ينخسف القمر أصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الأصل ولذلك أخر المصنف كلام ابن الهيثم إلى هذا الموضع لكنه ضرب عليه بالقلم أخرا إذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الأصول التي ينوه عليها أن نفي هذا الاحتمال الذي أبداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كأن يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته غير ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز أن يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في أكثر

الأوقات وعدم خلقه النور فيهما أحيانا وخلقه إياه في باقي الكواكب دائما أو استضاءتها أي أو لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب أخر مستورة عنا لا نشاهدها أصلا وإن كانت مضيئة جدا إما لبعدها أو لكونها محجوبة ببعض الأجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب كيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال أن هناك احتمالا آخر أبعد منه وهو أنه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في أنفسها بل ربما تكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الأجسام الكمدة الثقيلة جدا

المقصد الرابع

المتن

في محو القمر وفيه آراء

الأول قيل خيال قلنا فيختلف الناظرون فيه

الثاني قيل شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه

الثالث السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا

الرابع تسخين النار قلنا لا هو مماس للنار ولا قابل للتسخن عندكم

الخامس جزء منه لا يقبل النور قلنا فإذا لا يطرد القول ببساطة الفلكيات ويبطل جميع قواعدهم

السادس وجه القمر فإنه مصور بصورة إنسان قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضر

السابع أجسام سماوية حافظة لوضعها معه وهذا أقرب لكن لا يصح للتعويل

الشرح

المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء

الأول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد

الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه

الثالث هو السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا

الرابع هو تسخين النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لأنه مركوز في تدوير هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض أنه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هنا مماسة لا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخن عندكم فكيف يتسخن بها

الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر أجزائه القابلة له قلنا فإذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات إذ القمر حينئذ مركب من أجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها

السادس هو وجه القمر فإنه مصور بصورة إنسان أي بصورة وجه الإنسان فله عينان وحاجبان وأنف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لأن لكل عضو طلب نفع أو دفع ضر فإن الفم لدخول الغذاء والأنف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم أنه أحسن النظام وأبلغه

السابع هو أجسام سماوية مختلفة معه في تدويره غير قابلة للإنارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا أقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل

المقصد الخامس

المتن

في المجرة قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان وقيل بخار دخاني وقيل كواكب صغار لا تتمايز حسا والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق للعاقل الفطن أنه لا ثبت لهم فيما يقولونه ولا معول على ما ينقلونه وإنما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

الشرح

المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة التبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الأزمان السالفة وإنما يصح إذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والإحراق وكان الفلك قابلا للتأثر والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه أنه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في أحدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب صغار مقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كأنها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات إبداء ما ذكروه من

الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن إنه لا ثبت أي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من أوائلهم ويعتمدونه وإنما هي خيالات فاسـدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بأوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

القسم الثالث في العناصر

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

المتأخرون على أنها أربعة أقسام

خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الأحياز وهي النار وهي حارة بالحس ويابسة لأنها تفني الرطوبات

فإن قيل ألست فسرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه سهلة التشكل والترك قلنا ذلك فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلم قلت إن النار بسيطة كذلك

وخفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا خو خفته المضافة وهو الهواء حار رطب بالطبع أي لو خلي وطبعه لأحس منه بالكيفيتين وكذلك في سائر العناصر وما يعرض له من البرد لمجاورة الأرض وثقيل مطلق يطلب المركز وهي الأرض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين وهذا

ثقله المضاف وهو الماء بارد رطب بالطبع وطبيعته الجمود لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها

المناقضة لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها إذ قيل واحدة على خمسة أقوال

الأول إنما هي النار لشدة بساطتها إذ الحرارة مدبرة للكائنات ولأنها تحيل الغير إلى طبعها وحصلت البواقي بالتكاثف

الثاني الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ويحصل النار بالحرارة الملطفة والباقيان بالبرودة المكثفة

الثالث الماء إذ قبوله التخلخل والتكاثف محسوس

الرابع الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف

الخامس بخار لتوسطه بين الأربعة

وقيل لا بد من التعدد فاثنان على ثلاثة أقوال

الأول النار لأنها في غاية الخفة والحرارة والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء أرض متخلخلة بالمزج

الثاني الماء والأرض لافتقار الكائنات إلى الرطب للانفعال واليابس للحفظ

الثالث الأرض والهواء لمثل ذلك

وقيل ثلاثة هي الأرض والماء والهواء لما مر والنار للحرارة المدبرة

وقيل أجسام صلبة غير متجزئة لا نهاية لها

وقيل السطوح ولا يكفي إبطال بعضها بالحجة بل لا بد من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل إليه سلمنا لكن لم قلتم إن الأجسام ليست

متجانسة ويكون الاختلاف في الصفات للفاعل المختار سلمنا أنها أربعة فلم لا يجوز أن تكون خفيفة طالبة للمحيط أو ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت لتفاوتها في الثقل والخفة ثم لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام كما عند الإبراد والإحراق وإن سلم فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله وهل إلى ذلك الطريق إلا التجربة وكيف التجربة فيها وإفناؤها الرطوبات إفناء للأجزاء المائية ولا دليل فيه على اليبوسة فإن الهواء أيضا يعمل ذلك

فإن قلت ذلك لما فيه من أجزاء نارية

قلنا فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك

وبالجملة فلا يمكن القطع به وعليكم الدليل وكيف وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم أن الهواء حار وإنما يستفيد الحر من أشعة الشمس فلذلك كلما كان أرفع كان أقل حرا حتى يصير زمهريرا فلم قلتم أن ذلك ليس له بالطبع ولا نسلم أنه رطب فإنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب باليابس تفيد استمساكا والهواء ليس كذلك ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره فظاهر أن جموده يبرد بالهواء فالبارد بالطبع الهواء والماء بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فإن قلتم لأنه سهل التشكل إذا يكفي في ذوبانه أدنى سبب قلنا فلم قلتم إن سائر العناصر ليس كذلك غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها أو لم تقع لم نقف عليها وعليها الوجدان لا يدل على العدم

الشرح

القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلاثة عشر المقصد الأول المتأخرون من الحكماء على أنها أربعة أقسام

خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الأحياز أي إذا ترك وطبعه في أي حيز كان من أحياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة المقعر الفلك ويابسة لأنها تفني الرطوبات عن الأجسام الملاقية لها فإن قيل ألست فسرت اليبوسة بعسر قبول الأشكال وتركها والنار بخلافه لأنها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته إنما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت إن النار البسيطة التي عند المحيط كذلك

وخفيف مضاف يقتضي أن يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة إلى العنصرين الآخرين وإن كان ثقيلا بالنسبة إلى النار وحدها وهو الهواء وأنه حار رطب بالطبع أي لو خلي وطبعه لأحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة إلى سائر العناصر وما يعرض له أي للهواء من البرد إنما هو لمجاورة الأرض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى أنه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو إذا ترك وطبعه في أي حيز كان من أحياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الأرض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضي أن يكون فوق الأرض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقلته

المضافة إلى العنصرين الآخرين وإن كان خفيفا بالنسبة إلى الأرض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لأن طبيعته البرد وأنه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والأرض متباعدة وما كان منها ألطف فهو إلى الفلك أقرب وما كان أكثف فهو أبعد فهذا هو النصف المحكم الذي عليه الوجود

قال المصنف المناقضة لما ذكروه أن يقال لم لا يجوز أن لا تكون أربعة بل الحق أحد الأقوال التي نذكرها الآن إذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة أقوال

الأول إنما هي النار لشدة بساطتها إذ لا جسم أصرف في طبيعته من النار إذ الحرارة المفرطة التي فيها مديرة للكائنات ولأنها تحيل الغير إلى طبعها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة

الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك أن الأصل يجب أن يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة المطلقة فهي هواء لطفته الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا

الثالث هي الماء إذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الأرض

الرابع هي الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة

الخامس هي البخار لتوسطه بين الأربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونار وبازدياد كثافته ماء وأرضا

وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لأن التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلاثة أقوال

الأول هما النار لأنها في غاية الخفة والحرارة والأرض لأنها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء أرض متخلخلة بالمزج مع أجزاء نارية

الثاني هما الماء والأرض لافتقار الكائنات إلى الرطب للانفعال وحصول الأشكال وإلى اليابس للحفظ على الأشكال الحاصلة

الثالث هما الأرض والهواء لمثل ذلك فإن الهواء رطب قابل للأشكال بسهولة والأرض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته

وقيل العناصر ثلاثة هي الأرض والماء والهواء لما مر من افتقار الكائنات إلى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم أن الثلاثة هي ما عدا النار

وقيل أصول المركبات ليست أربعة أو ما دونها على ما مر بل هي أجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزئة لا نهاية لها

وقيل أصول المركبات هي السطوح لأن التركيب إنما يكون بالتلاقي والتماس وأول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في إثبات كون العناصر أربعة إبطال بعضها أي بعض هذه الأقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد في إثباته من إبطال الجميع وهو مما لا سبيل إليه سلمنا بطلان هذه الأقوال بأسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها أربعة إذ لقائل أن يقول لم قلتم أن الأجسام ليست متجانسة

فيكون الاختلاف حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا أنها أربعة لكن لا نسلم ما ذكر من أحوالها بل نقول فلم لا يجوز أن تكون كلها خفيفة طالبة للمحيط أو تكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الأحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالأثقل أسبق إلى المركز من الثقيل الطالب له أيضا والأخف أسبق إلى المحيط من الخفيف الذي يطلبه ألا ترى أن الأجسام الأرضية المتشاركة في أصل الثقل تتفاوت أحوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء إلى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وإنما المشاهد استحالات تحدث لبعض الأجسام إلى النار كما عند الإبراد والإحراق لا يقال الشهب دالة على وجودها لأنا نقول جاز أن يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الأدخنة المرتفعة إلى النار فلا يثبت وجود كرتها وإن سلم وجود كرة النار فما الدليل على أن البسيط منها يصعب تشكله حتى نثبت يبوسة النار وهل إلى ذلك طريق إلى التجربة وكيف تتصور التجربة فيها وأما إفناؤها الرطوبات عن الأجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لأنه إفناء للأجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعة فإن الهواء أيضا يعمل ذلك الإفناء مع أنه رطب الجوهر فإن قلت

ذلك أي إفناء الهواء للرطوبات عن الأجسام إنما هو لما فيه من أجزاء نارية
قلنا فيجب أن لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك إذ لا يتصور فيه الأجزاء النارية مع أنه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول
وبالجملة فلا يمكن القطع به أي بأن إفناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لأنه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع أنه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم أن الهواء حار بل هو بارد بطبعه وإنما يستفاد الحر من أشعة الشمس المنعكسة إليه من الأرض فلذلك كلما كان الهواء أرفع وأبعد عن الأرض كان أقل حرا لضعف الانعكاس إليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم إن ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الأجزاء الرشية المائية التي عادت إلى برودتها الطبيعية ولم يصل إليها أثر الانعكاس ولا نسلم أيضا أنه رطب فإنكم اتفقتم على أن مخالطة الرطب اليابس تفيده استمساكا عن التشتت والهواء ليس كذلك فإن الأجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته ثم لا نسلم أن طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد أحرى من ظاهره فظاهر عند العاقل أن جموده ببرد الهواء المجاور له فالبرد بالطبع هو الهواء وأما الماء فأنه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فإن قلتم لا منافاة بين القولين لأنه سهل التشكل في نفسه إذ

يكفي في ذوبانه الذي تظهر معه السهولة أدنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا إذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها مستندا إلى أمر خارج لئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم إن سائر العناصر كالأرض ليس كذلك أي قابلا للذوبان بأدنى سبب من الأسباب غاية ما في الباب أن تلك الأسباب لما قل وقوعها أو لم تقع أصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وحينئذ جاز أن تكون الأرض رطبة

المقصد الثاني

زعموا أن الأرض كروية أما في الطول فلأن البلاد كلما كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس عليها متأخرا بنسبة واحدة ولا يعقل ذلك إلا في الكرة وإنما قلنا بذلك لأنا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقيه مثلا آخر الليل وفي بلاد غربية عنها بمسافة معينة قبله بساعة وفي بلاد غربية عنها بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثاني بساعة وعلى هذا فعلمنا أن طلوعها على الغربية متأخر وأما في العرض فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية وتخفى عنه الجنوبية والسالك في الجنوب بالعكس من ذلك وأما فيما بينهما فلتركب الأمرين وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكروية فإن أعظم جبل على وجه الأرض نسبته إليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والاعتراض هب أن ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء

فإن قيل إذا كان الظاهر كرويا فالباقي كذلك لأنها طبيعة واحدة

قلنا فالمرجع إلى البساطة واقتضائها الكرة ويمنعها التضاريس وإن لم تظهر للحس

الشرح

المقصد الثاني زعموا أن الأرض كروية أما في الطول أي فيما بين المشرق والمغرب فلأن البلاد المتوافقة في العرض أو التي لا عرض لها كلما كانت أقرب إلى الغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة إلا في الكرة وإنما قلنا بذلك التأخر لأنا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد شرقية مثلا آخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها أي عن البلاد الأولى بمسافة معينة هي ألف ميل قبله أي قبل آخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد أخرى غريبة عنها أي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الأول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل أنه يوجد في هذه البلاد الأخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا أن طلوعها أي طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لأن الخسوف المعين كان في البلاد الأولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين وأما في العرض أي فيما بين الشمال والجنوب فلأن السالك في الشمال كلما أوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب إيغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه وتخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك وأما فيما بينهما أي بين الطول والعرض فلتركب الأمرين فإن السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما وأورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فأجابوا عنه بأنه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في أصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فإن أعظم جبل

على وجه الأرض نسبته إليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر أن يقال فإن جبل يرتفع نصف فرسخ إلى آخره أو يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب أن يقال هب أن ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء إذ لا يتأتى فيه ذلك
فإن قيل إذا كان الظاهر كرويا فالباقي كذلك لأنها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع حينئذ إلى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك أنه يمنعها التضاريس وإن لم تظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم أن أرباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الأرض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع إلى البساطة

المقصد الثالث

المتن

والماء كري لوجوه

الأول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله وما هو إلا لستر تقبيب الماء له لا يقال الماء شفاف فلا يستره لأنا نقول ذلك في الماء البسيط وهذا يخالطه من الأرضية ولذلك ملوحته
الثاني الماء المرمي إلى فوق يعود كريا وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه في مثله وإن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء أو بدحرجة في الطريق أو بسبب آخر ثم أنهم يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنو حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا لا يعطيه

الثالث مثل ما تقدم في الأرض من طلوع الكواكب وظهور القطب والكواكب
الشرح
المقصد الثالث قالوا والماء أيضا كري لوجوه ثلاثة
الأول أن السائر في البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله يعني أنه يظهر عليه رأي الجبل أولا ثم ما يليه شيئا فشيئا إلى أسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو إلا لستر تقبيب الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لأنا نقول ذلك الذي ذكرتموه إنما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الساتر يخالطه أجزاء من الأرضية ولذلك ملوحته فله لون ماء كسائر المياه المرئية لنا
الوجه الثاني الماء المرمي إلى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فإن قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على أن طبيعته تقتضي الكرية وإنما يتم ذلك إذا بين كونه كرة حقيقة والحس لا يعتمد عليه في مثله وبين أيضا أن ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء إياه من جوانبه أو بدحرجة في الطريق أو بسبب آخر لا نعلمه ثم أنهم أي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون أن الماء أينما كان فهو قطعة من كرة الماء مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبني عليه لا يقطعه أي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز أن يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة

الوجه الثالث مثل ما تقدم في الأرض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه

المقصد الرابع

المتن

الأرض في وسط الكل لأن الكواكب في جميع الجهات ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا أنه في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب فترى أكبر وفي بعض الجوانب أبعد فترى أصغر ونقول لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب له محسوسا وهو مقدار غير قليل في نفسه

الشرح

المقصد الرابع الأرض في وسط الكل أي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لأن الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الأرض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا أنه أي الثقيل المطلق الذي هو الأرض في الوسط لكان في بعض الجوانب أقرب إلى السماء فترى الكواكب هناك أكبر وفي بعض الجوانب أبعد منها فترى الكواكب فيه أصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز أن يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب بفتح الجيم له أي لذلك القدر محسوسا وهو أي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير

المقصد الخامس

المتن

ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها إلى نقطة ما والخارج من الباصرة وإن كانا يتقاطعان ضرورة بزاوية حادة لكن موقعهما لا يتفاوت في الحس ولذلك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين يدل على ذلك طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل ولا بعد وهذا بالنسبة إلى غير فلك القمر وأما فلك القمر فللأرض عنده قدر محسوس ولذلك يختلف موضع الخطين المذكورين فيكون الموضع الحقيقي للقمر وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من مركز الأرض غير الموضع المرئي وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من الباصرة لأجل التقاطع المذكور وذلك الاختلاف بحسب زاوية التقاطع وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة أقرب إلى الأفق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي أبدا فإذا اعتبر نازلا كان المرئي زائدا على ما نزل بذلك القدر فيزداد على الحقيقي فيكون المرئي أو ينتقص من المرئي فيكون الحقيقي وإذا اعتبر صاعدا كان الأمر بالعكس وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر وربما يستخرج بالحساب شيء يسير للشمس

الشرح

المقصد الخامس ليس للأرض عند الأفلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها إلى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب

والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الأرض وإن كانا يتقاطعان علىتلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الأرض ثم يتفارقان على زاوية أخرى مساوية للأولى ذاهبين إلى سطح الفلك الأعلى فلا شك أنهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الأمر لكن موقعهما لا يتفاوت في الحس كأن أحدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا ولذلك أي ولأن الأرض ليس لها قدر محسوس بالنسبة إلى الأفلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الأفق الحقيقي المار بمركز العالم والحس المار بظاهر الأرض في حكم دائرتين متطابقتين مع أن مقدار نصف قطر الأرض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر أكبر ولا بعد حتى يكون الخفي أكبر وهذا الذي ذكرناه إنما هو بالنسبة إلى غير فلك القمر وأما فلك القمر فللأرض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الأعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من مركز الأرض مارا بمركز القمر غير الوضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي إليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وإنما اختلف الموضعان في الحس لأجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية أكبر كان الاختلاف بين الموضعين أكثر وكلما كانت أصغر كان أقل وهذا التفاوت

يسمى اختلاف المنظر ولا شك أن الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه أقرب إلى الأفق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي أبدا فلو فرض أن القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ وإذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي أبعد عن الأفق وأقرب إلى سمت الرأس لما عرفت ثم أن هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فإنا إذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما إذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا يبن الطولين الحقيقي والمرئي وإذا اختلفت القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي وإذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لأن الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج ويكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه وإذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما أشار أليه بقوله فإذا اعتبر أي القمر نازلا والصواب أن يقال صاعدا بأن يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما ينزل والصحيح أن يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزداد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي أو ينتقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي وإذا اعتبر صاعدا بل نازلا بأن يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الأمر بالعكس مما ذكر أي يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي أو ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الأصل والعكس هو أن الموضع المرئي أقرب إلى الأفق دائما مع أن توالي البروج من المغرب إلى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف أصلا وربما يستخرج

بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس وأما السفليتان فقد مر أنه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر

المقصد السادس

المتن

الأرض ساكنة وقيل هاوية إلى أسفل أبدا فلا تزال تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد الهابط ويبطله بيان تناهي الأبعاد سيما عند من يبطل الخلاء وقيل إنها تدور على نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية والحركة اليومية لا توجد وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض إذ يتبدل الوضع من الفلك دون أجزاء الأرض فيظن أن الأرض ساكنة والمتحرك هو الفلك بل ليس ثمة فلك أطلس وذلك كراكب السفينة يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه والشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن وكذلك يرى القمر سائرا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه وغيره من أمور قدمناها في غلط الحس وأبطلوا ذلك بوجوه الأول أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي أن السهم إذا رمي إلى جهة حركة الأرض أن لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الأرض وإذا رمي إلى خلاف حركتها أن يمر بقدر

حركته وحركة الأرض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة من الجانبين بالتجربة
الثاني الحجر يرمى إلى فوق فيعود إلى موضعه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان والوجهان ضعيفان لجواز أن يشايعها الهواء في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك وعمدتهم في بيان ذلك أن الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو مبني على أن ما لا ميل له لا يتحرك قسرا وقد عرفت ضعفه ثم لا نسلم تنافيهما لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة
الشرح
المقصد السادس الأرض ساكنة وقيل صاعدة وقيل هاوية أي متحركة إلى أسفل أبدا فلا تزال الأرض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي الأبعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وأيضا لو كانت هابطة لوجب أن تصغر أجرام الكواكب في كل يوم حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم أقرب إلى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل إنها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد

على هذا التقدير وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض إذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس إلينا دون أجزاء الأرض إذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فإنا على جزء معين منها فإذا تحركت من المغرب إلى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الأرض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك أن الأرض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون حينئذ متحركا من المشرق إلى المغرب بل ليس ثمة فلك أطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فإنه يرى السفينة ساكنه مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن في مكانه أي ليس متحركا أصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا إلى الغيم حين يسير الغيم إليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه أو ساكنا مع حركته من أمور قدمناها في غلط الحس وأبطلوا ذلك أي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلاثة

الأول أن الأرض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي أن السهم إذا رمي إلى جهة حركة الأرض وهي الشرق أن لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الأرض وذلك لأن الأرض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة ألف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الأرض وينبغي للسهم إذا رمي إلى خلاف جهة حركتها أن يمر عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الأرض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة

الوجه الثاني الحجر يرمى إلى فوق فيعود إلى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الأرض متحركة إلى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه إلى جانب المغرب بقدر حركة الأرض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز

أن يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فإن السهم حينئذ يتحرك بحركة الأرض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين إلا بحركة نفسه فتتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه بل ينزل راجعا إليه

الوجه الثالث وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث أن الأرض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهو أي وجوده فيها مبني على أن ما لا ميل له أصلا لا يتحرك قسرا وإلا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما أشير إليه في مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما أي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة

المقصد السابع

المتن

ما يوازي من الأرض معدل النهار يسمى خط الاستواء والأفق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين فيكون الليل والنهار في جميع السنة سواء وأما في غير ذلك الموضع فيقطع المعدل بنصفين فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل أو النهار يتساوى الليل والنهار ويقطع سائر المدارات اليومية بنصفين مختلفين

أعظمهما الذي في جهة القطب الظاهر فالشمس في أي جانب كانت كان نهارهم أطول من ليلهم وفي الآخر بالعكس وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه في السنة مرتين وهي عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان ويكون غاية بعده عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل شهر ونصف وكذلك في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين إلا أن الفصول لا تكون متساوية وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم مرة واحدة وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها وتبعد وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الظهور فيها لا تغرب الشمس دورة يومية فيكون النهار أربعا وعشرين ساعة وهي حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة فيكون الليل أربعا وعشرين ساعة وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم فإذا كان على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق إذ يتحد قطبها وقطب الأفق فإذا مال القطب إلى الانحطاط ارتفع نصف المنطقة الشرقي وانحط النصف الغربي دفعة وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة أبدي الظهور وقوس أبدي الخفاء وبينهما قوسان

إحداهما تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أواخرها وتغرب أواخرها قبل أوائلها والأخرى بالعكس وفي هذه المواضع الثلاثة تكون الحركة اليومية حمائلية وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره قائما على

الأفق تكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج فوق الأرض دائما والنصف تحته دائما فتكون السنة كلها يوما وليلة إلا أن الشمس تدور في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق إلى أن تعود إلى مثلها وتزداد ارتفاعا في ثلاثة أشهر وانحطاطا في ثلاثة أشهر حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك

الشرح

المقصد السابع ما يوازي من الأرض معدل النهار أي الدائرة العظيمة على سطح الأرض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والأفق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة إحداهما تحت الأفق والأخرى فوقه فلا يقع بيهما تفاوت إلا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الأوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت إليه وأما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الأفق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لأنهما دائرتان عظيمتان لم تمر إحداهما بقطب الأخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في أحد الاعتدالين في أول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع الأفق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين أي بقسمين مختلفين أعظمهما أي أعظم القسمين هو الظاهر الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في أي جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم أي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس أطول من ليلهم وفي الجانب الآخر يكون

الأمر بالعكس فإذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين أطول وإذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين أطول وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية أي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الأفق منتصبا لا يميل إلى شمال أو جنوب ويسمى أفقه مستقيما وتسامت الشمس رأس أهل البلاد التي هي عليه أي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي أي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان وتكون غاية بعده أي بعد رأسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل من سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية إلا أن الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من أحد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم في السنة مرة واحدة وتكون فصولهم أربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها في أحد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الأربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار أربعا وعشرين ساعة وهي أي هذه الدورة حيث ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك أن في هذه المواضع أيضا يكون المدار الشتوي أبدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الأول فلا حاجة في ذلك إلى اعتبار

مواضع أخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي أبدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة فيكون الليل حينئذ أربعا وعشرين ساعة على أن المدار الأبدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس إليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤوسهم فإذا كان قطبها على سمت الرأس تنطبق المنطقة على الأفق إذ يتحد حينئذ قطبها وقطب الأفق وهما عظيمتان على كرة واحدة فإذا مال القطب أي قطب البروج بحركة الكل إلى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الأفق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة إذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم أن المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها أبدي الظهور والمدار الشتوي أبدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤوسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل إلى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي أبدي الظهور لا يغرب وقوس أخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي أبدي الخفاء لا يطلع وبينهما من الجانبين قوسان أخريان يتوسطهما الاعتدالان إحداهما وهي التي يتوسطها أول الميزان إن كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها أول الحمل إن كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة أي تطلع أوائل البروج قبل أواخرها على الاستقامة وتغرب أواخرها قبل أوائلها على الاعوجاج والقوس الأخرى بالعكس أي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلاثة لفظة الثلاثة إما زائدة أو أراد بها ما بين خط الاستواء ومدار

الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى آفاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان معينان على وجه الأرض ينطبق المعدل على الأفق لاتحاد قطبيهما ولكون محوره أي محور المعدل وهوالخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الأفق هناك تكون الحركة اليومية فيه رحويه ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الأرض دائما والنصف والآخر منها تحته دائما ولا تكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فتكون السنة كلها يوما وليلة لأن مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الأوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي أطول من الليل وتحت القطب الجنوبي أقصر إلا أن الشمس تدور بحركة الكل في أربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الأفق الذي هو المعدل إلى أن تعود إلى مثلها أي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة وتزداد الشمس ارتفاعا عن الأفق في ثلاثة أشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي وتزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو الأفق في ثلاثة أشهر أخرى أيضا حتى تغرب وتكون تحت الأرض ستة أشهر كذلك أي يزداد انحطاطها عن الأفق في ثلاثة أشهر إلى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة أشهر أخرى حتى تصل إلى الأفق

المقصد الثامن

المتن

سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم والشفق مثله والحمرة التي توجد في أول الشفق وأخر الصبح

لتكاثف الأبخرة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها بقدر ربع دور الأرض وتنقص في غيرها حتى يكون بقدر غلظ البخار وقد ذكر أنه اعتبرها المهندسون فوجدوها ستة عشر فرسخا

الشرح

المقصد الثامن سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضور لأنها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فإذا قربت الشمس من الأفق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها إلا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في أن أوله كآخر الصبح وآخره كأوله هذا ما يليق بالكتاب وأما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر والحمرة التي توجد في أول الشفق وآخر الصبح إنما هي لتكاثف الأبخرة في الأفق وزيادة سمكها بالنسبة إلى الباصرة لأنها أي تلك الزيادة في غلظ الأبخرة بقدر ربع دور الأرض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة في غيرها أي غير دائرة الأفق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف الأبخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة إلى سمت الرأس وقد ذكر أنه اعتبرها أي كرة البخار المهندسون فوجدوها أي غلظها ستة عشر فرسخا أو سبعة عشر

المقصد التاسع

المتن

في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية

لها فسال الماء بالطبع إلى الوهاد فانكشفت التلال معاشا للنبات والحيوان ولم يذكر له سبب إلا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك وهذا رجوع إلى القادر المختار فإن اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات إليها مما لا سبيل للعقل إليه وإذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاسترواح إليه واستناد الجميع إلى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون

الشرح

المقصد التاسع في الأرض تلال ووهاد لأسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة إلى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع إلى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن أن يعيش إلا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الأرض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الأرض والماء أن يكون مغمورا فيه كسائر أجزائها ولم يذكر له سبب إلا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات إذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها إلا بذلك الانكشاف والخروج من الماء إلى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع إلى القادر المختار وإسناد الفعل إلى مجرد مشيئته فإن اختصاص جزء من البسيط الذي هو الأرض باستعداد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة المعدات إليها أي إلى أجزائه مما لا سبيل للعقل إليه في معرفة سببه وإذا كان الشأن كذلك وهو أنه لا بد في الآخرة من الرجوع إلى استناد الأشياء إليه فمن طرح هذه المؤنات التي تكلفوها ووفق للاسترواح إليه واستناد الجميع إلى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون عن الحيرة التي ربما تؤدي إلى الضلالة

المقصد العاشر

المتن

قالوا في سبب تكون الجبال أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى له من نموذج له في كير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الأمطار والرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا حتى يصير جبلا شامخا ولا يخفى أن اختصاص بعض بالصلابة وبعض بالرخاوة مع استواء النسبة إلى الفلكيات قطعا للمجاورة والملاصقة يستدعي سببا وعنده يقف العقل ويحيله على سبب من خارج فليت شعري لم لا نفعل ذلك أو لا نعم لا يبعد أن يكون ذلك بإرادة الله تعالى عند من يقول بالوسائط لا عندنا

الشرح

المقصد العاشر قالوا في سبب تكون الجبال أن الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة وما يرى له من نموذج أي نموذج له في كير الخزافين ثم تتواتر السيول الحادثة من الأمطار وتواتر الرياح العواصف تنحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا

قال الإمام الرازي الأشبه أن هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار وحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد

هذا الظن أنا نجد في كثير من الأحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف والحيات ولا يخفى أن اختصاص بعض من أجزاء الأرض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة أي نسبة تلك الأجزاء كلها إلى الفلكيات التي زعموا أنها المعدات لها قطعا أي جزما لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الأجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا مخصصا وعنده أي عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله أي يحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار فليت شعري لم لا نفعل ذلك أو لا حذفا للمؤنة نعم لا يبعد أن يكون ذلك أي تكون الجبال ونظائرها من أسباب تكونها بإرادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط لا عندنا إذ الكل مستند إليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا

المقصد الحادي عشر

المتن

العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد أي تخلع صورة ذلك العنصر وتلبس صورة عنصر آخر فينقلب كل إلى الآخر بعضها بلا وسط وهو كل عنصر يشارك آخر في كيفية ويخالفه في كيفية فينقلب الأرض والماء كل إلى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وذلك كما يجعل أهل الحيل الأحجار مياها سيالة وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين

سيهكوه وكذلك الماء والهواء لاشتراكهما في الرطوبة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف والهواء ماء بالتبريد كفي ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة وليس ذلك لأن الماء ينتقل إليه لأنه لا يصعد بالطبع وإذا لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره وكذلك النار والهواء لاشتراكهما في الحرارة كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين ثم تنطفي فتصير هواء وبعضها بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين كالماء والنار والهواء والأرض فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وعليه فقس

وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر مشتركة وقابلة لجميع الصور وإنما بعدها للصور المختلفة والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده

الشرح

المقصد الحادي عشر العناصر الأربعة تقبل الكون والفساد أي تخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهي معنى الكون فينقلب كل من الأربعة إلى الآخر الذي هو أحد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات إثنتي عشرة لكن بعضها ينقلب إلى بعض آخر بلا وسط وهو كل عنصر يشارك عنصر آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه

اللتين هما من الكيفيات الأربع ويخالفه في كيفية أخرى منهما فينقلب الأرض والماء كل منهما إلى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وإن اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض أهل الحيل من طلاب الإكسير الأحجار مياها سيالة فإنهم يتخذون مياها حارة ويجعلون فيها أجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب الماء في بعض المواضع حجرا صلبا كعين سيهكوه وهي قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الرطوبة وإن كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فإنه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فإنه تركب قطرات منه وليس ذلك لأن الماء ينتقل إليه بالرشح لأنه لا يصعد بالطبع وإذ لو كان كذلك كان باطن الطاس أولى به من ظاهره وأيضا الترشح على سبيل التصاعد أنسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما إلى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وإن اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير الحدادين بالإلحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم تنطفئ النار فتصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب إلى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء

والأرض فإنه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بأن ينقلب ذلك الهواء إلى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء أرضا وعكسه وأنت خبير بأن ما ذكروه يقتضي أن تنقلب كل واحدة من الأرض والنار إلى الأخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور أنه بواسطتين فالأولى أن يقال إن كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وأن كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وإن توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على أن هيولى العناصر الأربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وإنما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والأرضية والكيفيات الأربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة إلى الفلك وكل ما كان أقرب إليه كان أسخن وألطف وكل ما كان أبعد كان أبرد وأكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده أي يمكن أن يقال إن اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج إلى سبب من خارج فلا بد من الرجوع إلى المختار على أنا لا نسلم تركب الأجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الأمثلة الدالة عليه يتطرق إليها احتمالات كثيرة

المقصد الثاني عشر

المتن

زعموا أن هذه هي الأركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب أخرى فالأول أنا إذا جعلنا مركبا في القرع والأنبيق انفصل عنه أجزاء مائية وأرضية ولا شك أن ثمة أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء وإلا لكان في

غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق حجمه كالذي عند التركيب ولا شك أنها مختلفة بالطبع يطلب كل حيزه وذلك يوجب التفرق فلا بد من جامع يفيد طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو إلا الحرارة قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله دوام وذلك لا بد له من سبب فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع ومانعا من التفرق ابتداء ووجود الأجزاء الهوائية مما لم يتحقق وكون تلك الأجزاء ماء أو ترابا بالحقيقة غير معلوم

والثاني أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض النبات ولا بد من هواء يتخلل وحرارة طابخة إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ومنهما يحصل الإنسان وبعض الحيوان فالكل آيل إلى حصولها من العناصر وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران وأنه لا يفيد العلية فلم لا يجوز أن يكون بإجراء العادة

الشرح

المقصد الثاني عشر زعموا أن هذه العناصر الأربعة هي الأركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب أخرى فالأول أنا إذا جعلنا مركبا في القرع والأنبيق انفصل عنه أجزاء مائية وأجزاء

أرضية فدل ذلك على أن هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك أن ثمة أي في ذلك المركب أجزاء هوائية بها تخلخل الأجزاء الأرضية والمائية التي فيه وإلا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة ولكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين حجمه إذا ضم بعضه إلى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فيثبت وجود الهواء فيه ولا شك أنها أي الأركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو أي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج إلا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر في الجزء الآخر إلا بمجاورة وله أي وللجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز أن يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء أي بلا توسط شيء فلا يحتاج حينئذ إلى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية إلى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على أن اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة إلى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز أن يكون منضجا ووجود الأجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق إذ يجوز أن يكون تخلخل أجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الأجزاء الباقية بعد التحليل ماءا أو ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز أن يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة

والثاني وهو التركيب أنه يتكون من اجتماع الماء والأرض والنبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين أجزائه ومن حرارة

طابخة إذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما إذا ألقينا البذر في موضع لا يصل إليه الهواء وحر الشمس أو لا يكونان على ما ينبغي فإنه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على أن النبات مركب من الأربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ومنهما يحصل الإنسان لأنه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات أو حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل أي جميع المركبات حتى المعادن فإنها في حكم النبات آيل أي راجع إلى حصولها من العناصر الأربعة وأنت تعلم أن ذلك الذي استدلوا به على أن تكون النبات من اجتماع هذه الأربعة استدلال بالدوران وأنه لا يفيد العلية حتى يعلم أن اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز أن يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله إياه من العدم في تلك الحال بإجراء العادة

المقصد الثالث عشر

المتن

طبقات العناصر سبع أعلاها النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته نارية مخلوطة من الصرفة والهوائية ثم الزمهريرية وهي الهواء الصرف ثم البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الترية وهو ما فيه أرضية وهوائية ثم الطينية وهي أرضية مع مائية ثم الأرضية الصرفة

الشرح

المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع أعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته أي تحت الأعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والأجزاء الهوائية الحارة تتلاشى

في هذه الطبقة الأدخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الأذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يرد بمجاورة الأرض والماء ولم يصل إليه أثر انعكاس الأشعة والمشهور أن هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترية وهي ما فيه أرضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي أرضية مع مائية ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لأنه مع الأرض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر أقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر

وهو ينقسم إلى ما له نفس وإلى ما لا نفس له وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول في المزاج

وفيه مقاصد

المقصد الأول

قالوا الصورة الجسمية تفعل أولا في مادتها ثم في مادة ما يجاورها فالمجاورة شرط للتفاعل وأبلغ من ذلك ما كان بالمماسة والمماسة إنما تكون بالسطح وكلما كان السطوح أكثر كانت المماسة أتم وذلك إنما هو بحسب تصغر الأجزاء والعناصر المختلفة الكيفية إذا تصغرت أجزاؤها جدا واختلطت حتى حصل التماس بين أجزائها فعل صورة كل في مادة الآخر فكثرت منه صورة كيفيته حتى نقص من حر الحار فتزول تلك الكيفية ويحصل كيفية حر أقل تستبرد بالنسبة إلى الحار وتستحر بالنسبة إلى البارد فإنها كيفية متوسطة بينهما وكذلك ينقص من برد البارد فيحصل برد أقل كما قررنا فإذا اشتد التأثير حتى حصل في جميع الأجزاء كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة التي هي بين غاية الحر وغاية البرد وحصل التشابه بينها في نفس الأمر لا أنها للمجاوزة يحس منها بكيفية متوسطة وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته فهذه

الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع يسمى امتزاجا فحد المزاج بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر والإشكال عليه من وجوه

الأول لا نسلم أن التفاعل لا يكون إلا بالتماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها ولا تماس والمبصر ليس في الباصرة قطعا لا يقال المدعي نفي التفاعل وفيما ذكرتم من صورة النقض الفعل من جانب واحد لأنا نقول الغرض أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وأنه يفيد هذا القدر وهو يكفينا

الثاني لم قلتم إن ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز أن تكون الأجسام متجانسة والاختلاف بالأعراض دون الصور

فإن قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فإن كون الشيء ماء ونارا لا يقبل ذلك قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة هي النارية وما دون ذلك هوائية

الثالث الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وأنه محال

الرابع الماء الحار إذا أخلط بالماء البارد كسر من برده ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة فعلم أن الفاعل هي الكيفية

فإن قيل نحن نطلق عليها الفاعل مجازا وإنما ذلك أعداد والكيفية المتوسطة تفيض عن مفيض هو المبدأ الفياض والمعد قد ينافي الأثر كالحركة والحصول في الطرف

قلنا فالنزاع عائد إلى أن المبدا فاعل مختار أو موجب بالذات وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار

تنبيه على مذاهب في المزاج

الأول أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة بل يلبس صورة نوعية للمركب ويبطله ما حكيناه من حكايات القرع والأنبيق لأن اختلاف ما يظهر فيه من الأجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها وهو دليل اختلاف الماهية

فإن قيل فليجز في النار الصرفة أن تحدث لها الكيفية المتوسطة فتصير لحما

قلنا المزاج شرط فيه

الثاني القول بالخليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر وإلا فلا يحس

الشرح

القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الأكثر من المركبات لأن ما لا مزاج له منها قليل بالقياس إلى ماله مزاج وهو أي هذا الأكثر ينقسم إلى ما له نفس إما نباتية أو حيوانية وإلى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول الفصل الأول في المزاج وفيه مقاصد

أي مقصدان

الأول قالوا الصورة الجسمية أي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل أولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما

يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الأجسام ألا ترى أن النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها فإذا حصلت المجاورة بلا مماسة أمكن التفاعل بين الجسمين وأبلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان أي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة إنما تكون بالسطوح ولا شك في أنه كلما كان السطوح أكثر كانت المماسة بها أتم وذلك أي تكثر السطوح إنما هو بحسب تصغر الأجزاء وإذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إذا تصغرت أجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين أجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت منه صورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر أقل تستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة إلى الحار وتستسخن بالنسبة إلى البارد فإنه كيفية متوسطة بينهما أي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فإذا قيست إلى إحديهما عدت من الأخرى وكذلك لا ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد لعنصر البارد فيحصل له برد أقل مما كان كما قررنا فإذا اشتد التأثير من الجانبين حتى حصل في جمع الأجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل أعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد أي هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها أي بين الأجزاء المذكورة في نفس الأمر بأن تكون أجزاء

العنصر البارد موافقة في الكيفية لأجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب إدراك الحس فقط كما أشار إليه بقوله لا إنها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وإن كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به أصحاب الخليط وقس على ذلك حال الأجزاء الرطبة واليابسة فإذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الأربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي إلى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بأنه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء المتماسة بحيث تكسر صورة كل منها صورة كيفية الآخر

قال الإمام الرازي لا شبهة في أن الشيء لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وإنما قلنا للكيفية المزاجية أنها متشابهة لأن كل جزء من أجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر إلا أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال أيضا الكاسر ليس هو الكيفية لأن انكسار الكيفيتين المتضادتين إما معا أو على التعاقب فإن حصل الإنكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم أن تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو محال وإن كان انكسار إحديهما متقدما على انكسار الأخرى لزم أن يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو أيضا باطل فوجب أن يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادئ الكيفيات وأما المنكسر فليس أيضا الكيفية لأن الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار

عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والإشكال عليه أي على ما قالوه من وجوه أربعة
الأول لا نسلم أن التفاعل بين الأجسام لا يكون إلا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها من الأرض بالتسخين والإضاءة ولا تماس بينهما مع أنها لا تؤثر بذلك في الأجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع أنه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بأن الفعل والانفعال بين الأجسام لا يوجدان إلا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعي نفي التفاعل بلا تجاوز وتماس وما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل إذ الفعل من جانب واحد فقط لأن الشمس وإن أفادت الأرض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس شيئا أصلا وكذا المرئي أثر في العين ولم تؤثر هي فيه قطعا لأنا نقول الغرض مما ذكرناه أنه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وأنه أي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام إنما وقع في أجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية ويشاهد أيضا أن بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه إلا بالتلاقي والتماس فلا يتجه أن يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فإن ذلك غير محتاج إليه فيما نحن بصدده بل الحق إن التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وإن كان نادرا

الوجه الثاني لم قلتم إن ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز أن تكون الأجسام متجانسة أي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالأعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة

لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا أمرا مغايرا لها فإن قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فإن كون الشيء ماء أو نارا لا يقبل ذلك أي الاشتداد والضعف فلا يجوز أن تكون كيفيات الأجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز أن يقال ثمة مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك أي مرتبة أخرى معينة دون الأولى هوائية

الوجه الثالث أن يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضا من نسبة الفعل إلى الصور إذ الصورة إنما تفعل أي تكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية القائمة بها فإن الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لأن الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين وإلا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب أن يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وأنه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لأنا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها

الوجه الرابع الماء الحار إذا خلط بالماء البارد يكسر الحار من برده ومن المحال أن يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للمائين إلا صورة واحدة فعلم أن الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة

فإن قيل نحن نطلق عليها أي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فإنها ليست موجدة للكيفية المنكسرة وإنما ذلك أي الحاصل من الصورة إعداد لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة وأما الكيفية

المنكسرة المتوسطة فإنها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الأثر الصادر من الفاعل بتوسط أعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فإن الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وإن لم تكن تقتضيها بالذات فإن هذا أهون من المنافاة بل إن جعل الكيفيات أنفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه محال مما ذكر إذ المعد قد لا يجامع الأثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد إلى أن المبدأ فاعل مختار فلا حاجة إلى إعداد أو موجب بالذات فيتوقف تأثيره على الإعداد وسنقيم الدلالة على أنه فاعل مختار فيبطل القول بأن الصورة أو الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ

تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر

الأول أنه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني أن العناصر إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض أدى ذلك بها إلى أن يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصورة المتضادة التي للبسائط المذهب الثاني بل يلبس صورة نوعية للمركب أي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة أخرى نوعية فالقائل بأحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الأمزجة ويرد عليه أن ما ذكره فساد ما وكون لا مزاج لأنه إنما يكون عند بقاء الممتزجات

بأعيانها ويبطله أيضا ما حكيناه من حكايات القرع والأنبيق لأن اختلافها ما يظهر فيه أي في المركب من الأجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها أي في تلك الأجزاء يعني أنا إذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا يميز إلى جسم مائي متقاطر وإلى كلس أرضي لا يتقاطر فدل ذلك على أن الأجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه إذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا أو غير قاطر وهو أي اختلاف الاستعداد دليل اختلاف الماهية لأن القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وإنما لم نقل أن تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات وإلا لم تنحل إليها احترازا عن أن يقال إنها تكونت بتأثير الحرارة إلا أنها كانت فيه

فإن قيل إذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع أجزائه فتكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما وإذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفردة عن أخواتها أن نحدث لها الكيفية المتوسطة أي الحرارة المفترة فتصير لحما فلا يكون إلى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج أي التركيب شرط فيه أي ليس مجرد الاستحالة إلى الحرارة المفترة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على أن هذه الشبهة واردة عليكم أيضا لأن خلع البسائط صورها ولبسها صورا أخرى إنما يكون عند انتهاء كيفياتها إلى حد معين فمن الجائز أن تنتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها إلى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم أيضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب

المذهب الثالث وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا إلى تفصيل المذهب الأول كما أشرنا إليه القول بالخليط وهو أن المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع أجزاء منها فيحس لها قدر وإلا فلا يحس فإن القائل بالخليط يزعم أن في الأجسام أجزاء على طبيعة اللحم وأجزاء على طبيعة الحنطة وأجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فإذا اجتمع أجزاء كثيرة متجانسة أحس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء إذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه أجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة إلى أن الأجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء أصحاب الغشو والنفوذ والأولون أصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما أما على الأول فلأن حصول المزاج باستحالة الأرقام كما عرفت وأما على الثاني فلأن النار لا تهبط على الأثير بل تتكون ههنا

المقصد الثاني

المتن

في أقسام المزاج قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فالمقادير منها الحاصلة في المركب إن كانت متساوية متقاومة حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الطرفين فتكون على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي قالوا وإنه لا يوجد إذ أجزاؤه متساوية فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع وطبائعها داعية إلى الافتراق فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فإنه حادث يستدعي مدة فلا يحصل بينها مزاج

والجواب أنه ربما تقع الأجزاء بحيث تكون المائلة إلى العلو في جهة السفل وبالعكس فتتمانع
فيحصل المزاج نعم يندر ذلك وأما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع
إذ السبب غير منحصر في غلبة عنصر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الأجزاء
والكيفيات ما ينبغي له فهو المعتدل بحسب الطب وإلا فغير المعتدل وكل من القسمين ينقسم
إلى ثمانية أقسام فالمعتدل لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى النوع والصنف والشخص والعضو وكل
بالنسبة إلى الداخل والخارج فلكل نوع مزاج لا يمكن أن توجد صورته النوعية إلا معه بل له عرض ذو
طرفين إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله وأليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه
وله أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو أليق الأمزجة الواقعة به وبه يكون حاله فيما خلق له
أجود وذلك اعتداله بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص وعليه قس الثلاثة الباقية
وأما غير المعتدل فلأنه إما أن يكون خارجا في كيفية ويسمى البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب
ويابس أو في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو أربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب
وبارد يابس وأما الحار البارد مثلا أو الرطب اليابس أو اجتماع ثلاث فلا يتصور لا يقال إذا كان يجب
للمركب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحر مما ينبغي وأبرد
منه لأنا نقول الاعتبار بالكيفية المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين وذلك لا يكون إلا إلى طرف واحد
ضرورة وأما الأجزاء فلا عبرة بعددها ومقدارها وإذا كانت الحارة ضعف الباردة أي عدد كان فالمزاج
واحد
تنبيه اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها إلى الاعتدال

الحقيقي نوع الإنسان واختلفوا في أعدل الأصناف فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد

وقال الإمام الرازي هم سكان الإقليم الرابع لأنا نرى أهله أحسن ألونا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك يتبع المزاج

قلنا تابع للاعتدال بمعنى آخر ثم قال إنا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء فما ظنك بصيفهم

والجواب إن ذلك قد يكون بواسطة أوضاع أرضية فإنها تؤثر بأنواع

الأول المنخفض أحر لأنعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح بخلاف المرتفع

الثاني الجبل قد يعين الشعاع بعكسه وقد يمنعه وقد يعكس الريح وقد يمنعه

الثالث البحر فإن مجاورته ترطب ثم قد يسخن بصقالته وانعكاس الأشعة وقد يبرد إذا كان شماليا إذ قد يكتسب الشمال منه بردا

الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد

الخامس الرياح فالشمال تبرد والجنوب تسخن والقبول والدبور بين بين

السادس مجاورة الآجام والأشجار والمباقل وغيرها تؤثر

السابع الأوضاع الواقعة في طالع البقعة والحادثة في كل وقت وإذا كان ذلك محتملا بطل الاستدلال ثم لا مانع أن يوجب بعض هذه الأمور إما مفردة أو مركبة ما هو أعدل من الإثنين
وتعرف أن أعدل الأشخاص أعدل شخص من أعدل صنف وأعدل الأعضاء عندهم الجلد سيما للأنملة سيما للسبابة ولذلك حكم طبعا في الفرق بين الملموسات والحكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ولا يخفى أن شيئا من ذلك غير يقين
واعلم أن كلا من الثمانية قد يكون ماديا وقد يكون ساذجا وقد يكون جبليا وعرضيا
الشرح
المقصد الثاني في أقسام المزاج قد علمت أن الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال أربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الأربع تسمى بالكيفيات الأول لأن كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها أي من الكيفيات الأربع الحاصلة في المركب إن كانت متساوية بحسب أحجام محالها متقاومة في أنفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل إلى الطرفين المتضادين فتكون حينئذ على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لأن امتناع وجوده كما ذهبوا إليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها لأن الغالب في الكل الكم يشبه أن يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده

كافيا في ذلك التساوي لأن الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فإن ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد أشد وأقوى من ميل الأول وربما يكتفي فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لأن ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها قالوا وأنه لا يوجد في الخارج إذ اجزاؤه متساوية في الميل إلى أحيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع أن يغلب بعض من الأمور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها وطبائعها داعية إلى الافتراق بالتوجه إلى أحيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فإنه حادث يستدعي مدة معتدا لها لأنه حركة من كيفية إلى أخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه أدنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها

والجواب أنه ربما تقع الأجزاء لأسباب خارجية بحيث تكون المائلة إلى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس أي وتقع الأجزاء المائلة إلى السفل كالأرض والماء في جهة العلو فتتمانع الأجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا إما لسرعة التحلل أو لسرعة غلبة بعض أجزائه على بعض وأما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كأصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الأجزاء إذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا إن غلب عليه من الأجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الأسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الأرنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطلب وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى أنه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط

اللائق به في مزاجه وإلا أي وإن لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من القسمين أي المعتدل الطبي وقسيمه ينقسم إلى ثمانية أقسام فالمعتدل لأنه قد يعتبر بالنسبة إلى أمور أربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الأربعة بالنسبة إلى الداخل تارة وإلى الخارج أخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن أن توجد فيه الصورة النوعية إلا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه وإلا كان جميع أفراد النوع الواحد كالإنسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين إفراط وتفريط إذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي وأليق أمزجته بالنسبة إلى الأنواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن من أبدان الناس هو اللائق به من حيث أنه إنسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لأنه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى إذا خرج إلى شيء من هذه الأمزجة مات وله أي ولكل نوع أيضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض أي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرضي النوعي هو أليق الأمزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به أجود ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعي بالنسبة إلى ما يدخل فيه من صنف أو شخص فالاعتدال النوعي المقيس إلى الخارج يحتاج إلى النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من أفراده على تفاوت مراتبه والمقيس إلى الداخل يحتاج إليه النوع في أجودية كمالاته ولا يكون حاصلا إلا لأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون أيضا حاصلا له إلا في أعدل حالاته وعليه أي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس الثلاثة الباقية

فالاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا إلى أمزجة سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو أقل من العرض النوعي إذ هو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس إلى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو أليق الأمزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف إذ به يكون حاله أجود فيما خلق لأجله ولا يكون حاصلا إلا عدل شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أو لا والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا إلى أمزجة الأشخاص الآخرين من صنفه وله أيضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون به الشخص على أفضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء وله أيضا عرض إلا أنه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا إلى الداخل وهو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على أحسن أحواله وأكمل أزمانه وأما غير المعتدل فلأنه إما أن يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو أربعة حار وبارد ورطب ويابس أو يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو أيضا أربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس وأما الحار البارد مثلا أو الرطب اليابس أي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين أو اجتماع ثلاث أو أربع من تلك الكيفيات فلا يتصور إذ يلزم اجتماع المتضادين لا يقال إذا كان يجب أن للمركب عشرة أجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو أحر مما ينبغي وأبرد منه وقس على ذلك الأجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية لأنا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا طبيا إنما هو بالكيفية المتوسطة وميلها إلى أحد الطرفين المتضادين وذلك أي ميلها لا يكون

إلا إلى طرف واحد منهما ضرورة أي إذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فإما أن تميل عنه إلى جانب الحرارة فقط أو إلى جانب البرودة فقط إذ ميلانها إليها معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة وأما الأجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه بعددها ومقدارها بل مداره على النسبة بينهما وإذا كانت الأجزاء الحارة ضعف الباردة أي عدد كان فالمزاج واحد فإذا فرض أن الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالأجزاء الحارة إذا كانت عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من أن المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ما توهمه الكاتبي من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم أنه ادعى ان الخروج إذا قيس إلى الاعتدال الحقيقي انحصر أقسامه في الثمانية وفيه أيضا بحث لأن الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك أقسام أخر بحسب الكمية وحدها أو بحسبهما معا نعم إذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية أيضا

تنبيه اتفقوا على أن أعدل أنواع المركبات أي أقربها بحسب المزاج إلى الاعتدال الحقيقي نوع الإنسان لأن النفس الإنسانية أشرف وأكمل ولا يخل في إفاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الإنسان بحسب مزاجه أشد وأقوى فيكون إلى الاعتدال الحقيقي أقرب واختلفوا في أعدل الأصناف من نوع الإنسان فقال ابن سينا أعدل أصنافه سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم في الحر والبرد وذلك

لتساوي ليلهم ونهارهم أبدا فتكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى ولأن الشمس تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن إحدى الجهتين إلى الأخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل أسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤوسهم إلا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم أيضا شديدا فيكون مزاجهم أقرب إلى الاعتدال الحقيقي إذا لم تعرض هناك أسباب أرضية مضادة كالجبال والبحار

وقال الإمام الرازي هم سكان الإقليم الرابع لأنا نرى أهله أحسن ألوانا وأطول قدودا وأجود أذهانا وأكرم أخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم أعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى آخر هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لأن مزاج الإنسان كما مر أقرب إلى الاعتدال الحقيقي فإذا كان مزاج هؤلاء أكبر توفرا لما ينبغي للمزاج الإنساني كان أقرب إليه وأعدل لا محالة

ثم قال الإمام إنا نرى بلادا عرضنا بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا إلى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من أهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم

والجواب أن ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول

نهارهم ومكث الشمس فوق أفقهم كثيرا وقد يكون بواسطة أوضاع وأحوال أرضية فإنها تؤثر في التسخين والتبريد بأنواع

الأول المنخفض من الأرض أحر من المرتفع لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع

الثاني الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما إذا كان في المغرب أو في أحد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما إذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد

الثالث البحر فإن مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الأشعة منه وقد يبرد إذا كان شماليا إذ قد يكتسب الشمال منه بردا

الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد

الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه متجمدة وتجفف أيضا ليونتها إذ لا تمر بالمياه لأن أكثر البحور في جانب الجنوب لا تخالطها الأبخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين

السادس مجاورة الآجام والأشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تأثيرا يناسبها

السابع الأوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها أو برودتها والأوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس إلى

تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون أن من التغيرات التابعة للأمور السماوية مثل أن يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك إما وحدها أو مع الشمس فيوجب ذلك إفراط التسخين فيما تسامته من الرؤوس أو تقرب منه وإذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز أن يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الأسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم أن يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة إذا كان خاليا عن الأسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل أن يوجب في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الإقليم الرابع بعض هذه الأمور أي في بعض الأوضاع الأرضية إما مفردة أو مركبة ما هو أي مزاجا صنفيا هو أعدل من الاثنين أي مزاجي سكان الاستواء والإقليم الرابع ولما ذكر أعدل الأنواع وأعدل الأصناف أشار إلى أعدل الأشخاص وأعدل الأعضاء بقوله وتعرف أنت على قياس أعدل الأصناف أن أعدل الأشخاص النوعية أعدل شخص من أعدل صنف وأما أعدل الأعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للأنملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد الأنملة السبابة أو جلد الأنامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي أن يكون متساوي الميل إلى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن أن شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير يقيني إذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم إقناعي

واعلم أن كلا من الأمزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بأن يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فتخرجه عن

الاعتدال الذي هو حقه إلى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه إلى البرودة أو الصفراء فتخرجه إلى الحرارة وقد يكون ساذجا بأن يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة خلط نافذ فيه بل بأسباب خارجية أوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته

الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات

المتن

وتسمى المعادن وتنقسم إلى قسمين منطرقة وغير منطرقة

القسم الأول المنطرقة وهي الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة وتختلف باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فإنهما إن كانا صافيين وتم الطبخ فإن كان الكبريت الأبيض فالحاصل الفضة وأن كان أحمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب وإن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهب فج وإن كان صافيا والكبريت رديئا محرقا فهو النحاس وإن كانا غير جيدي المخالطة فالرصاص وإن كانا رديئين فإن قوي التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد وإلا فهو الأسرب وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة وإن التكون على هذا الوجه لا سبيل فيه إلى اليقين ولا يرجى فيه إلا الحدس

والتخمين وإن سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد والأرواح تفنن والكل عندنا للفاعل المختار

القسم الثاني غير المنطرقة وعدم انطراقها إما للين كالزيبق أو لا وحينئذ إما أن تنحل بالرطوبات كالأملاح والزاجات أو لا كالطلق والزرنيخ

الشرح

فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن وتنقسم إلى قسمين منطرقة أي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع إلى عمقها فتنبسط وغير منطرقة أي لا تقبل ذلك

القسم الأول المنطرقة وهي الأجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والأسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الأبخرة والأدخنة فإن الزيبق بخارية أي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح إلا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصاره بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فإنه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب وإذا تلاقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الأرضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمر شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه السبعة باختلاطهما على

مزاج معد لذلك الاختلاف فإنهما إن كانا صافيين وتم الطبخ أي انطباخ الزيبق بالكبريت فإن كان الكبريت مع صفائه ونقائه أبيض فالحاصل الفضة وإن كان أحمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو أي الحاصل الذهب وإن كانا نقيين وفي الكبريت الأحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهب فج أين نيئ لم يبلغ تمام النضج وإن كان الزيبق صافيا والكبريت رديئا محرقا فهو النحاس وإن كانا أي الزيبق النقي والكبريت الردئ غير جيدي المخالطة فالرصاص وإن كانا رديئين فإن قوي التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد وإلا أي وإن لم يقو التركيب بينهما مع ردائتهما فهو الأسرب ويسمى الرصاص الأسود وأنت خبير بأن القسمة غير حاصرة لجواز أن يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وأن يكون الكبريت صافيا والزيبق رديئا أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا إلى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وإن التكون أي تكون الأجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه إلى اليقين ولا يرجى فيه إلا الحدس والتخمين بإمارات ضعيفة مثل قولهم يدل على أن الزيبق عنصر المنطرقات أنها عند الذوبان تكون مثل الزيبق أما الرصاص فظاهر وأما غيره فلأنه عند الذوب زيبق أحمر ويدل عليه أيضا أن الزيبق يعلق بهذه الأجساد وأنه يمكن أن يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فإن أصحاب الإكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بأن الأمور الطبيعية مقارنة للأحوال الصناعية وإن سلم تكونها منهما وأنه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما أو منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الأجساد السبعة والأرواح التي تفيد الصورة الذهبية والفضية تفنن لأنهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا إحالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا

القسم الثاني غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها إما للين وفرط الرطوبة كالزيبق أو لا وحينئذ إما أن تنحل بالرطوبات كالأملاح والزاجات أو لا تنحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية لأن أجسام المعدنية إما قوية التركيب وحينئذ إما أن يكون منطرقا وهو الأجساد السبعة أو غير منطرق إما لغاية رطوبته كالزيبق أو لغاية يبوسته كالياقوت ونظائره إما ضعيفة التركيب فإما أن تنحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب أو لا تنحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه أيضا أن الأجساد السبعة متشاركة في أنها أجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الأكلاس والأحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتنجز كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والميناء

فإن قيل الحديد لا يذوب وإن كان يلين قلنا يمكن إذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن أخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس إلى ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس

وفيه مقدمة وثلاثة أقسام

المقدمة

في تعريف النفس وهي ثلاث

الأولى النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس وبأول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الأول من العلم والقدرة وبالجسم يخرج كمال المجردات وبالطبيعي يخرج الصناعي كالسرير والكرسي وبالآلي العناصر إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي وبالحيثية كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين

الثانية الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة

الثالثة الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي

وإن أردنا تعريف النفس مطلقا قلنا كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو أو يحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي وقد يعبر عنها بلازم واحد وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة

تنبيهات

الأول أنا نشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا وليس ذلك للجسمية المشتركة للتخلف فهي لمباد غير جسميتها وتسمى نفسا فالنفس من حيث هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس إلى المادة التي تحملها صورة وإلى طبيعة الجنس التي بها يتحصل كمال وتعريفها بالكمال أولى من الصورة إذ هي المنطبعة في المادة والناطقة ليست كذلك لكنها كمال للبدن كما أن الملك كمال للمدينة ولأنه مقيس إلى النوع وهو أقرب إلى طبيعة الجنس من المادة التي يقاس إليها الصورة كيف والمادة يتضمنها النوع من غير عكس وكذا من القوة لأنها للانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد ولأن القوة اسم لها من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة فتعرفه من جميع جهاته

الثاني النفس في بعض الأشياء قد تتبرأ عن البدن لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلقها به وقد يكون للشيء باعتبار ذاته اسم وباعتبار تعلقه اسم آخر فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن نأخذ فيه المضاف إليه وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جوهرها فهي ذاتيه من جهة التسمية

الثالث هذا الحد لا يتناول النفوس الفلكية لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث تختلف أفعالها والفلكية ليست كذلك ولا نعلم رسما يتناولها فإنا لو قلنا مبدأ للأفعال كان كل قوة كالطبيعة نفسا ولو شرطنا القصد خرجت النباتية

الشرح

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة أقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث

الأولى النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لأنه عبارة عما يتم به النوع إما في ذاته ويسمى كمالا أولا ومنوعا كصورة السرير مثلا فإنها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته إلا بها وأما في صفاته كالبياض فإنه كمال للجسم الأبيض لا يكمل في صفته إلا به ويسمى كمالا ثانيا وبأول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الأول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الأنواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات أي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي أي يخرج صور الأجسام الصناعية كالسرير والكرسي فإن صورتهما لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر أي صورها إذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على أنه صفة لكمال أول أي كمال ذو آلة ويجوز جره على أنه صفة لجسم أي جسم مشتمل على الآلة وهذا أظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي أن يكون الجسم ذا أجزاء متخالفة فقط بل وأن يكون أيضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فإن آلات النفس بالذات هي القوى ويتوسطها الأعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال

الصناعي فإن الكمال الأول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الإنسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه

قال الإمام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الأول هكذا النفس كمال أول طبيعي لجسم آلي وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا أقرب وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعني أن قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على أن النفس النباتية ليست كمالا أول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والإنسانية

الثانية النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالإرادة

الثالثة النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا إذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة وإن أردنا تعريف النفس مطلقا أي بحيث يتناول جميع ما ذكرناه قلنا النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فإن هذا الترديد راجع إلى أقسام المعرف ومتناول إياها والتحقيق أنه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الأقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها أي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث أنه ذو حياة بالقوة

فيقال النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة فقيد آلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فإنها وإن كانت كمالات أولية أجسام طبيعية إلا أنها غير آلية كما مر ويخرج به أيضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب إلى أن لكل فلك من الأفلاك نفسا وأما على رأي من ذهب إلى أن النفوس للأفلاك الكلية فقط والأفلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلا تخرج به فاحتيج إلى القيد الأخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لأن النفوس الفلكية وإن كانت كمالات أولية أجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفاعيل الحياة كالحركة الإرادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فإن أفعالها قد تكون بالقوة إذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والإدراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الأفعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الإنسانية بالقياس إلى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة إلى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حياة أنه يصدر عنه بعض أفاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة أن ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرهما الإمام الرازي بقوله أي من شأنه أن يحيا بالنشو ويبقى بالغذاء وربما يحيا بالإحساس والتحريك

تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام

الأول أنا نشاهد أجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الأجسام كلها للتخلف أي تخلف تلك الآثار عن الأجسام الأخر المشاركة إياها في الجسمية فهي أي تلك الآثار لمباد في تلك الأجسام غير جسميتها وليست هذه المبادي أجساما وإلا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالأجسام وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلاثة وأسماء بحسبها فإنها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس إلى المادة التي تحملها صورة وبالقياس إلى طبيعة الجنس التي بها يتحصل ويتكمل كمال وتعريفها أي تعريف النفس

بالكمال أولى من الصورة إذ هي أي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لأنها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة إلا مجازا من حيث أنها متعلقة بالبدن ويقوم به إمكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما أن الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وإن لم يكن فيها ولأنه أي الكمال مقيس إلى النوع وهو أي النوع أقرب إلى طبيعة الجنس لصحة الحمل بينهما من المادة التي تقاس إليها الصورة إذ لا حمل بينهما ولا شك أن وضع المنسوب إلى ما هو أقرب إلى الجنس مكانه أولى من وضع المنسوب إلى ما ليس أقرب كيف أي كيف لا يكون تعريفها بالكمال أولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فإذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما إذا دل بالصورة على المادة إذ لا دلالة حينئذ على النوع فالدلالة الأولى أكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال أولى من القوة لأنها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعنى واحد يعني أن لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وهو التحريك وهي فعلية وليس اعتبار إحديهما أولى من اعتبار الأخرى ولا يجوز اعتبارها معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فإنه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولأن القوة اسم لها أي للنفس من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاته أي جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعرفها من جميع جهاته ولا ريب في أن تعريف الشيء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها

التنبيه الثاني النفس في بعض الأشياء كالإنسان قد تتبرأ عن البدن بأن تكون مجردة غير حالة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس إلا باعتبار تعلقها به حتى إذا انقطع ذلك التعلق أو قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس إلا

باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه وإضافته إلى غيره اسم آخر فإذا أردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد أن يأخذ فيه المضاف إليه وهي أي الأمور المضاف إليها وإن لم تكن ذاتيه لها أي للأشياء التي أريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتيه لها من جهة التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من أن الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار إضافته إلى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والأب والابن وقد لا يكون له اسم إلا باعتبار إضافته إلى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافة أخذنا الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لأنها ذاتيات لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود

التنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الإطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لأن أفعالها إن لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وإن كانت بالآلات كما ذهب إليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حياة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الأول لما عرفت أنا أعطيناها اسم النفس من حيث يختلف أفعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فإن أفعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة إلى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا نعلم رسما يتناولها أي ويتناول النفوس الثلاث معا عن النباتية والحيوانية والفلكية فإنا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للأفعال أي ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل أن الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الأفعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فإطلاق النفس على النفوس الأرضية والسماوية ليس إلا بحسب الاشتراك اللفظي وهذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بأن كل ما يكون مبدأ لصدور

أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لأن ما يكون مبدأ لأفاعيل موصوفة بما ذكر إما أن يكون مبدأ لأفاعيل مختلفة وهو النفس الأرضية أعني النباتية والحيوانية أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون عادمة للإرادة بل واجدة لها وهي النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها بأسرها

القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس إلا لجذب المعدة له إلى قعرها وإذا تناول مرا كريها فالمريء والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه إلا بعسر فربما اندفع بالقيء لا اختياره
الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان كالتمساح حتى تخرج
الرابع الرحم بعد الطمث إذا خلا عن الفضول يشتد شوقه إلى المني حتى يحس كأنه يجذب الإحليل إلى داخل جذب المحجمة الدم
الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث ثم تتمايز وينصب إلى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا أن في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لامتنع ذلك
الثانية الهاضمة وهي تعد الغذاء لأن يصير جزءا بالفعل فهي غير الغاذية أعني صيرورتها جزءا بالفعل وهي استحالات ما بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما ويمكن أن يقال المحرك إلى مشابهه العضو هو القوة الموصلة إليه كيف والمراد بالقوة هنا المعدة والمفيض واهب الصور والهاضمة هي المفيدة للاستعدادات المختلفة بالقوة والضعف التي من جملتها ما يعد لفيضان الصورة العضوية وتلك مغنية عن قوة أخرى في الأعضاء ولذلك لم يذكر جالينوس الغاذية وقال ابن سينا الغاذية أربع الأربع منها
واعلم أن الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية تعد الفضل منه للدفع بترقيق الغليظ وتغليظ الرقيق وتقطيع اللزج إما بذاتها كما في

الجوارح أو بمخالطة رطوبة كما في الآدمي وأكثر الحيوانات ثم للهضم مراتب أربع

الأولى في المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها

الثانية في الكبد فإن الغذاء إذا اندفع كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها إلى الكبد بطريق ماسا ريقا وهي عروق صلبة ضيقة كالمصفاة فينطبخ فيها وتتميز الأخلاط الأربعة وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه تتجاوز نضجه ولخفته يعلوها كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة والكثيفة الأرضية إما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة وما يبقى بينهما منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو ومنه ما هو فج يعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما وكلما كان أقرب إلى النضج كان أحلى وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعي وإما غير طبيعي وذلك إما لتغير مزاجه في نفسه ولها أسماء يعرفها الأطباء لسنا لبيانها

الثالثة في العروق فإن الأخلاط الأربعة تندفع في العروق مختلطة وفيها يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه جاذبة العضو

الرابعة في الأعضاء فإن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح من

فوهاتها على الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو التشبه به التصاقا وقد يخل به كفي الذبول ولونا وقد يخل به كفي البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كفي الاستسقاء اللحمي

تنبيهان

الأول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا فللأولى الثقل وللثانية البول والمرتان السوداء والصفراء وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والأبخرة التي تصير عرقا وللرابعة المني ولذلك يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله استفراغ أضعافه من الدم

الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة إلى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة والمشهور أن البسيط لا يصير غذاء ولا برهان عليه

الثالثة الماسكة وهي التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها ويثبتها في المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب وإن قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء وإذا ضعفت المعدة لم يحصل وإن كثر الغذاء حصلت القراقر وبالتشريح نشاهده وفي الرحم احتواؤها على الزرع بحيث لا ينزل وكذلك في الأعضاء

وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل الذي من شأنه النزول لا ينزل وخلافه الذي ليس من شأنه النزول ينزل علمنا أن ثمة قوة ماسكة

الرابعة الدافعة إما للغذاء المهيأ للعضوي إليه وإما للفضل عنه ويجده كل أحد من نفسه عند التبرز كأن معدته وأمعاءه تنتزع ويدل عليه القيء من غير اختيار وما نراه في المعدة من الانتزاع عن موضعها وسائر الاستفراغات البحرانية وغيرها

تنبيه إثبات تعدد القوى وتغايرها بناء على أصلهم من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وإلا جاز أن يستند الكل إلى قوة واحدة وقد ثبت ضعفه ثم شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل وأنه غير معلوم وما يقال إنا نرى العضو قويا في إحداها وضعيفا في الأخرى فهما متغايران ضعيف لجواز أن يكون ذلك لضعف الآلة واختلاف فيها ثم من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة البالغة من الإتقان أقصى الغاية وكان راجعا إلى فطنة وإنصاف باقيا على فطرة الله التي فطر الناس عليها لم يعم بصيرته التقليد ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم علم بالضرورة أنها لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة عديمة الشعور سيما ما يحدث من الصور في الرحم وما يفاض من الصور والقوى على تلك المادة المتشابهة الأجزاء وما يراعى فيها من مصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها الأفهام قد بلغ المدون منها كما علم خمسة آلاف وما لا يعلم أكثر وعلم علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه أنها لا تصدر إلا عن عليم خبير حكيم قدير كما نطق به الكتاب في عدة مواضع في معرض الاستدلال على أن في الاعتراف بالفاعل المختار لمندوحة عن كثير من هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب

تنبيهان

الأول قالوا وهذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربع فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة

الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها وجاذبة لغذاء البدن من خارج

وبالجملة فقد تفعل تارة للإعداد وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الأعضاء

الشرح

القسم الأول في النفس النباتية سلك في ذكر النفوس أولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الأدنى إلى الأعلى فقدم النفوس النباتية وقواها تسمى طبيعية بناء على أن الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير إرادة وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي أربع مخدومة لأربع أخرى خادمة لها منها أي من الأربع المخدمة اثنتان يحتاج إليهما البقاء الشخصي وتكميله في ذاته وهي أي القوة المحتاج إليها لأجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المنمية إلا أنه روعي المزاوجة فأسند الفعل إلى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته تشبه الغذاء بالمتغذي أي تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بأمور ثلاثة

الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء في نفسه أو لضعف الجاذبة

الثاني الألزق وهو أن يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي فإن الغذاء فيه منبري عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا أي مسترخيا

الثالث أن يجعله بعد الإلصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه

ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق وقد يثبت وقوفها أي وقوف الغاذية عن فعلها ضرورة الموت وحينئذ لفساد المزاج بأن القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبأن القوى الجسمانية يعني أن ضرورة الموت تدل على وقوفها أيضا وإنما كان ضروريا لأن الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك أن الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تنحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص إلى كماله تداخل الغذاء بين الأجزاء فتضمه إليها فتزيد في الأقطار الثلاثة بنسبة طبيعية أي تزيد في تلك الأقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة إلى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فإنه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فإنه قد يكون بعد حال النشو أيضا كالورم وقد مر ما قيل من أن السمن لا يكون إلا في قطرين ومن أنه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الأعضاء الأصلية كالعظم ونظائره وذلك أي بيان وقوف النامية أنه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الأول رطب في الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين أجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ويتعسر النفوذ قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون إلا بتمدد الأعضاء فإذا جفت الأعضاء جفافا كاملا لم تقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل تبطل حينئذ بالكلية أو تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية عدم النامية بتحصيل ما يتعلق به وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فإذا ساواه الغذاء أو نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الأعضاء متخالفة الماهية فإن غاذية العظم تحيل الغذاء إلى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الأعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها ومنها أي من الأربع المخدومة اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا إلى الأوليين أيضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من

الغذاء بعد الهضم الأخير ما يصلح أن يكون مادة للمثل أي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن كما ذهب إليه أبقراط وأتباعه فإن المني عندهم يخرج من جميع الأعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لأن الحس لا يميز بين تلك الأجزاء وعند أرسطو أن تلك القوة لا تفارق الأنثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون أن المولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والأنثى ونوع يفصل القوى التي في المني أي الكيفيات المزاجية لأن أجزاءه متخالفة الأمزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه الأجزاء أو متشابه الامتزاج ومصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء أي الأجزاء المتخالفة الحقيقة أو الاستعداد التي في المني الصور والقوى والأشكال والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان أعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية أيضا وذلك بأن تعظم الأعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني إلا بعد عظم الأعضاء وهذه الأربع تخدمها أربع أخرى جعلها خادمة للأربع السابقة كلها لأنها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر

الأولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج إليه من الغذاء وتدل على وجودها وجوه خمسة

الأول حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليست طبيعية وإلا لامتنع تحركه إلى جهة العلو بل كان يجب أن يتحرك إلى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل إذ قد يزدرد أي يبتلع المنتكس الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته إلى علو ولا إرادية أما من الغذاء فإذ لا شعور له فلا يتصور منه إرادة وأما من المغتذي فإذ قد ينقلب الغذاء من الفم إلى المعدة عند شدة الحاجة إليه بلا إرادة من المغتذي بل قد يريد الإنسان منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب إلى داخل فوجب أن تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو إما دفع من فوق بأن يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه وأما جذب من تحت وهو أن تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب

الوجه الثاني أنه متى تغذى الإنسان بغذاء ثم يتناول بعده شيئا حلوا واستعمل القيء وجد آخر ما يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك إلا لجذب المعدة له أي للحلو إلى قعرها بواسطة محبتها إياه طبعا وإذا تناول الإنسان دواء مرا كريها فالمري والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه إلا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختياره

الوجه الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان القصير المري كالتمساح حتى تخرج عند الاغتذاء بحيث تلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك إلا لشوقها إلى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على أن في المعدة قوة جاذبة

الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث عن قريب إذا خلا عن

الفضول يشتد شوقه إلى المني حتى يحس كأنه يجذب الإحليل إلى داخله جذب المحجمة الدم إلى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم

الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث أعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز تلك الأمور المختلطة وينصب إلى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا أن في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة إلى عضو على حدة دائما أو أكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الأعضاء

الثانية من الأربع الخادمة الهاضمة وهي تعد الغذاء إلى أن يصير جزءا بالفعل من العضو فهي غير الغاذية أعني صيرورتها أي أعني القوة التي تقتضي صيرورة الأغذية جزءا بالفعل من الأعضاء وفي كليات القانون وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل

قال الإمام الرازي هذا الكلام نص في أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الأربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول إذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وأمسكته ماسكته فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وإنما يحصلان إذا كان هناك من الطبخ ما لأجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية إلى أن تزول عنها الأولى وتحدث فيها الأخرى فههنا حالتان إحداهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والأخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الأولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي أي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما أعني حصول الصورة العضوية

ثم اعترض الإمام عليه أولا بما أشار إليه المصنف بقوله ويمكن أن يقال المحرك إلى مشابه العضو هو القوة الموصلة إليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا إلى شيء آخر فهو الموصل إلى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة أما الصغرى فظاهرة إذ لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية وأما الكبرى فظاهرة أيضا لأن ما حرك شيئا إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على أن بين كل حركتين سكونا فقال محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلا إليه بلا علة موجودة موصولة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزالت عن المستقر الأول هذا كلامه وهو يقتضي أنه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصول إلى العضوية أيضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها وهو واهب الصور والقوة الهاضمة هي المفيدة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة أي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوى أخرى في الأعضاء لأنه إذا تم الإعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فإذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى هذه الأربع التي سميناها الخوادم

وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية أربع وعد

هذه الأربع منها والأظهر أن يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة الغاذية أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة

واعلم أن الغذاء مركب من جوهرين أحدهما صالح لأن يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وإن الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه أي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فإنه قد ينتشر به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الأجزاء المتشربة فيه فإذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فإنه يلتزق بالعضو فلا يندفع إلا إذا قطع والإعداد الصادر من الهاضمة إما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي فإن حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج إلى ماء وفي الحية فإنها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فإنه يأكل أياما نباتا يابسا ولا يشرب ماء أو بمخالطة رطوبة مائية كما في الآدمي وأكثر الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب أربع الأولى في المعدة بأن تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في إنضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ

المتربة الثانية في الكبد فإن الغذاء بعد ما صار كيلوسا إذا اندفع

كثيفه إلى الأمعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها أي ومن تلك الأمعاء التي اندفع إليها الكثيف مختلطا باللطيف إلى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الأمعاء كالمصفاة قالوا وإذا اندفع إلى ماساريقا صار إلى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه إلى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من أجزائه عن شعب هذا العرق فإذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فينطبخ فيها أي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الأخلاط الأربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لأن الأجزاء اللطيفة النارية منه أي ما كان من أجزائه لطيفا فيه نارية أي حرارة ويبس تتجاوز نضجه وتميل إلى الاحتراق ولخفته يعلوها أي ولخفة ما يجاوز نضجه يعلو سائر الأجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة لما مر من أن فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة وأما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاذية والأجزاء الكثيفة الأرضية أي التي فيها برودة ويبس إما لطبعها وإما لشدة احتراقها وصيرورتها إلى طبيعة الرماد يرسب فيها أي في الأجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها إلى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض أعفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة وأما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد

الغليظ القليل الرطوبة من الأغذية وما يبقى بينهما أي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو أي مائل إلى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس إلى المرتين ومنه ما هو فج أي نيئ لم يطبخ انطباخا تاما بعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم أقرب إلى النضج كان أحلى لزيادة قربه حينئذ من الدم وكل واحد من هذه الأربعة إما طبيعي وإما غير طبيعي وذلك أعني كونه غير طبيعي إما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لأن يصير جزءا من الأعضاء وإما لمخالطة مخالط إياه من أخلاط أخر غير طبيعية أو رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها أي للأخلاط الغير الطبيعية أسماء يعرفها الأطباء لسنا ههنا لبيانها فإن اشتبهت أن تعرف تفاصيلها فارجع إلى الكتب الطبية

المرتبة الثالثة في العروق فإن الأخلاط الأربعة بعد تولدها في الكبد تنصب إلى العرق الثابت من جانبه المحدب المسمى بالأجوف المقابل للعرق الثابت من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الأخلاط في العروق المتشعبة من الأجوف مختلطة بعضها بعض وفيها تنهضم الأخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لأن تجذبه جاذبة العضو

المرتبة الرابعة في الأعضاء فإن الغذاء إذا سلك في العروق الكبار إلى الجداول ثم منها إلى السواقي ثم إلى الرواضع ثم إلى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها أي فوهات الليفية الشعرية على الأعضاء وحصل لها في الأعضاء كل عضو أي حصل غاذية كل عضو للأغذية المترشحة عليها التشبه به التصاقا وقد يخل به كفي الذبول ولونا وقد يخل به كفي البرص والبهق وفي القوام وقد يخل به كفي الاستسقاء

اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من أن الإخلال في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية

تنبيهان

الأول أن لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح أن يصير جزءا من المغتذي فيحتاج إلى دفعة فللأولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الأمعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الأكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والأبخرة التي تصير عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الأطباء وللرابعة المني ولذلك أي ولكونه فضلا للهضم الأخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل من أعضائه الأصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله أي مثل ذلك الإضعاف استفراغ أضعافه من الدم أو سائر الأخلاط وذلك لأن استفراغه يورث وهنا في جواهر الأعضاء الأصلية المتولدة من المني دون غيره من الأخلاط

التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة إلى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم أن للغذاء معاني أربعة وعبارة الإمام الرازي في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة إلى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الانعقاد ويقال له غذاء عندما صار جزءا من المغتذي تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان أظهر ولم يشتبه على أحد أن معانيه ثلاثة والمشهور فيما بين

الأطباء أن البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه بل فيه إشكال إذ لا شك أن النبات يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان

الثالثة من الأربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالأنسب أن يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الإمام الرازي وابن سينا وكأنه إنما أخرها لأخذه الهاضمة في تفسيرها ويثبتها أي يثبت وجود الماسكة في المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فإنها تحتوي وإن قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء أصلا وإذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وإن كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ ببطء الاستمرار وبالترشيح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الإمام في المباحث المشرقية من أنا إذا أعطينا حيوانا غذاء رطبا كالأشربة والإحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن أن يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو أن حيوانا تناول عظما أعظم من سعة البواب فإنه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلا علمنا أن هناك قوة تمسك شيئا غير شيء ويثبتها في الرحم احتواؤها على الزرع الذي هو الولد وأطواره بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى الجانب الفرد وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جواهر الرحم قوة تمسكه لما كان الأمر كذلك وأيضا جرم المني يقتضي بطبعه الحركة إلى الأسفل فلولا أن في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الأعضاء كلها فإنها تمسك الرطوبات التي هي أغذيتها

وبالجملة فما رأينا الرقيق والثقيل أي الجسم الجامع بين الرقة

والثقل كالمشروبات والإحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والأخلاط في الأعضاء الذي من شأنه النزول لا ينزل ورأينا خلافه أي الغليظ الخفيف الذي ليس من شأنه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا أن ثمة أي في كل واحد من المعدة والرحم والأعضاء قوة ماسكة

الرابعة من القوة الخادمة الدافعة إما للغذاء المهيأ للعضو إليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء وإما للفضل عنه فإن الدم الوارد على الأعضاء مخلوط بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه إياه لم يخل شيء من الأعضاء عن الأخلاط التي تفسده وأيضا يجده ترك هذه الكناية أولى أي يجد كل أحد من نفسه عند التبرز إذا كان البراز معتقلا وكان في الأمعاء فضل لداغ كأن معدته وأمعاءه وسائر أحشائه تنتزع من موضعها وتتحرك إلى أسفل لدفع الفضل حتى أنه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير ويدل عليه أيضا القيء من غير اختيار وما نراه حينئذ في المعدة من الانتزاع عن موضعها إلى فوق بحيث يتحرك معها عامة الأحشاء وكذا يدل عليه سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها إذ لا بد لها من دافع يدفعها

تنبيه

إثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على رأي الحكماء بناء أي مبني على أصلهم إلى من الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ولا جاز أن يستند الكل أي جمع الأفعال المذكورة إلى قوة واحدة بالذات وقد ثبت

فيما مر ضعفه أي ضعف هذا الأصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم إن سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل إذ مع تعددها يجوز أن يصدر عن الواحد أشياء متكثرة اتفاقا وأنه أي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم فجاز حينئذ أن لا يكون هناك إلا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه بأخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة أكثر من المتحلل وتارة أنقص أو مساويا فلا تعدد في هذه القوى إلا بالاعتبار وما يقال في بيان تعدد القوى أنا نرى العضو قويا في إحديها أي إحدى القوى وضعيفا في الأخرى منها فهما أمران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز أن يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الآلة واختلاف فيها لا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في إبطال القوى لا سيما القوة المصورة كما زعموه أن من تأمل في عجائب الأفعال الحادثة في علم الطبيعة من النباتات المتخالفة الأنواع والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الأفعال العجيبة من الإتقان والأحكام أقصى الغاية وكان ذلك التأمل راجعا إلى فطنة وإنصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل إلى الصواب لم يعم بصيرته التقليد من أهل الأهواء ولم يكن أسيرا في مطمورة الوهم أي في سجنه بأن لا يغلب وهمه على عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة أنها أي تلك الأفعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن أن تستند إلى قوى بسيطة أو مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والأشكال والتخطيطات المقدارية والأوضاع المتلائمة في الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الأجزاء على الرأي الأصوب وما يراعى

فيها أي في تلك الأمور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الأوهام وعجزت عن إدراكها العقول والأفهام قد بلغ المدون منها أي من تلك الحكم والمصالح مما علم في الكتب التي دون فيها منافع أعضاء الحيوانات وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها خمسة آلاف وما لا يعلم منها أكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتأمل أيضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه أنها أي تلك الأفعال المذكورة لا تصدر إلا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الأشياء وما يخفى منها حكيم يتقن أفعاله مطابقة للمنافع التي يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء

فدل إيراده في معرضه على أنه علم ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على أن الاعتراف بالفاعل المختار وإسناد الأشياء إليه ابتداء كما مرت إليه الإشارة مرة بعد أخرى فائدة جليلة هي أن فيه لمندوحة عن كثير من أمثال هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب

منك المبدأ وإليك المآب

تنبيهان آخران على أمرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها

الأول قالوا وهذه القوى الأربع الخادمة للأربع الأول تخدمها الكيفيات الأربع فأشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة لأن الهضم عبارة عن إحالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة ولا يحصلان إلا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية وأينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة أينية والإمساك وإن لم يكن في نفسه حركة بل هو منع عن الحركة إلا أنه لا يحصل إلا بتحريك الليف المورب إلى هيئة الاشتمال فلا بد فيه أيضا من الحركة الأينية وإذا ثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة ولا شك أن البرودة مميتة مخدرة فلا ينفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في أفعالها وحركاتها إلى الحرارة التي تعاونها فما كانت الحركة فيها أكثر كالهاضمة كانت حاجتها إلى الحرارة أشد ثم الجاذبة لأنها تحتاج إلى حركات في الأين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب إما بفعل القوة كما في المغناطيس وإما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في الزراقات وإما بالحرارة كما في السراج وإن كان هذا الأخير راجعا في الحقيقة إلى ذلك الاضطرار فإذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب أقوى ثم الدافعة لأن فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من أن فعلها لا يحصل إلا بتحريك الليف لكن لما كانت مدة تسكين الماسكة للغذاء أكثر من مدة تحريكها لليف كان احتياجها أقل وأشد القوى حاجة إلى اليبوسة الماسكة لأن فعلها بالذات هو الإمساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا ثم الجاذبة لأن حاجتها إلى التحريك أمس من حاجتها إلى تسكين أجزاء آلتها

وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لأن فعلها أيضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح أو الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة أقوى كانت حاجتها إلى اليبوسة أشد والهاضمة لا حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة المعينة إياه في التفريق والجمع والطبخ والإنضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لأفعال هذه تخدم بالعرض الماسكة بإعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للإمساك وتخدم كذلك الدافعة بأنها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وأيضا تغلظها وكلما كانت الريح أغلظ كانت أعون وأيضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون أقوى في الدفع فظهر مما ذكر أن الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم إلا الماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط

التنبيه الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الأعضاء فالمعدة فيها جاذبة إليها ما يصلح لها وجاذبة أيضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة تارة للإعداد وتهيئة الغذاء لسائر الأعضاء وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الأعضاء كالكبد وسائر أدوات الغذاء

وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء إن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة أحدهما التي تجذب غذاء البدن من خارج إلى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح أن يكون دما والتي تدفعه إلى الكبد والثانية التي تجذب إلى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره إلى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لأن التغيير إلى الدم غير التغيير إلى جوهر الكبد كما أن

التغيير إلى العصارة غير التغيير إلى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة بأجزائها الأربعة في جميع أعضاء البدن على اختلاف جواهرها وأما في المعدة والكبد فيوجد معها أيضا الأولى بأجزائها الأربعة ثم قال الإمام الرازي إن كان هذا حقا وجب أن يحكم به في الفم اللسان والمري والأمعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء

القسم الثاني في النفس الحيوانية

وتسمى قواها نفسانية وهي إما مدركة وإما محركة والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة

النوع الأول

القوى المدركة الظاهرة وهي المشاعر الخمس المشعر الأول البصر وللحكماء فيه قولان

القول الأول وهو مذهب أرسطو أنه إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي ولذلك يرى القريب أعظم لأن الوتر الواحد كلما قرب كان أقصر ساقا فأوتر زاوية أعظم وكلما بعد كان أطول ساقا فأوتر زاوية أصغر والنفس إنما تدرك الصغر والكبر باعتبار تلك الزاوية ومن نظر إلى الشمس نظرا طويلا ثم أعرض عنها فإنها تبقى صورتها في العين مدة ما وله أسوة بسائر الحواس إذ ليس إدراكها بأن يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لأن المحسوس يأتيها ويمكن أن يقال

على الأول لعله لسبب آخر وعلى الثاني أن الصورة إنما تبقى في الخيال وعلى الثالث أنه تمثيل بلا جامع احتج النفاة بوجوه والعمدة ما ذكره جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فوجب ألا يبصر إلا قدر نقطة الناظر منا لكنا نبصر نصف كرة العالم

والجواب أنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير إنما المحال حصول ذلك الشكل بعينه والحاصل أن هذا إنما يرد على من يرى أن المبصر نفس الشبح وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للإبصار فلا يرد عليه ذلك وهذا هو الحق

القول الثاني أنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط ويبطله أنه إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه فوجب أن يرى الإنسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة وأيضا فنعلم ضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة بل نقول ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل إن كان كله نورا لما امتد ولا أحال من الهواء عشرة فراسخ وإن لم يكن هذا جليا في العقل فلا جلي عنده

تنبيه سواء قلنا الأول الإبصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ في الجسم الشفاف مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا بزاوية أصغر من زاوية الرؤيا بكثير ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع

ولهذا لوازم من رؤية الشجر على الشط منتكسا والعنبة في الماء كالإجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة

المشعر الثاني السمع وإنما يحصل بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فإذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه بتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط وزعم آخرون أن الهواء يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة وهذا هو الحق لأن المسك يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك احتج الأولون بوجهين

الأول إن الحرارة تهيج الروائح والبرد يكثفها قلنا بل تعدها لقبول الرائحة لتأثيرها في الهواء أو في الآلة

الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم قلنا بل من وصول النفس إليها وكثرة اللمس وأما مجرد الرائحة فلا وإلا لم يتفاوت الشم وعدمه

المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وإنما تدرك بواسطة الرطوبة العذبة المخالطة للمذوق فإذا كانت الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة وإن خالطها طعم لم تؤدها بصحة كما للمرضى ولذلك كان الممرور يجد الماء والسكر مرا ومن ثمة قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي طعم وإنما توجد في القوة الذائقة وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس عند مماسة النار

وأما وجودها في النار فوهم مستفاد من أنها لا تعمل إلا بالتشبيه ولو لم تكن النار حارة لما سخنت وهو يضمحل بالتأمل في تسخين الحركة مع عدم حرارتها

والجواب أنه إنكار للمحسوسات وسفسطة لا تستحق الجواب

المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فإنها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكذلك العظم لأنه أساس البدن وعليه أثقاله

تنبيهان

الأول منهم من قال إن القوة اللامسة أربع الحاكمة بين الحار والبارد وبين الرطب واليابس وبين الصلب واللين وبين الأملس والخشن ومنهم من أثبت خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة واحدة كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة ولامسة وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة أيضا متعددة لتعدد المذوقات

الثاني قوة الذوق مشروطة باللمس ولا شك أنها غيرها إذ لا يكفي فيها اللمس بل يضاده لأن الذوق خلق للشعور بما يلائم ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب وههنا أبحاث نختم بها هذا النوع

أحدهما أن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف وتفاوتها بحسب القوة الممانعة وضعفها وذلك لغلظ الآلة ورقتها وأضعفها البصر إذ آلتها

النور وهو ألطف ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية

ثانيها ههنا محسوسات مشتركة كالمقادير والأعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة لوجب إثبات قوى أخرى وقد يجاب عنه بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات فإنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها وقد يستعان فيه بالعقل ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة والشط متحركا وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به أصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كإبصارنا أبا عمرو فإن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوسا أصلا

الشرح

القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي إما مدركة وإما محركة لأن امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوة الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة فهذه أنواع ثلاثة

النوع الأول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لأن تحريكها إنما هو بالإرادة المتوقفة على الإدراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر أي الحواس الخمس المشعر الأول البصر وللحكماء فيه أي في الإبصار قولان بل أقوال ثلاثة مشهورة إلا أن الثالث قريب من الثاني فذكره المصنف في قرنه وعدهما قولا واحدا

الأول وهو مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين أنه إنما يحصل الإبصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه إلى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها أي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة زاوية رأس مخروط متوهم لا وجود له أصلا قاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك أي ولأن الإبصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب أعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الأمر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لأن الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها إليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان أقصر ساقا فأوتر عند تلك النقطة زاوية أعظم وكلما بعد عنها كان أطول ساقا فأوتر عندها زاوية أصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس إنما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فإنها إذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا وإذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم أن هذا إنما يستقيم إذا جعلت الزاوية موضعا للإبصار كما ذهبنا إليه وأما إذا جعل موضع الإبصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة أو غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لأن الإبصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل أيضا فجاز أن يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت رأسه دقة

وغلطا ألا ترى أن الإبصار إن كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر أن لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز أن يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الأول أن من نظر إلى الشمس بتحديق وإمعان نظرا طويلا ثم أعرض عنها وغمض عينيه فإنها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كأنه بعد التغميض ينظر إليها وكذا من نظر إلى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فإن عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى إذا نظر إلى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة أو غمض عينيه فإنه يجده كأنه ناظر إليها فلولا أن الإبصار بانطباع صورة المرئي لما كان الأمر كذلك ومما يدل على صحته أيضا أن يقال له أي للبصر في إدراكه أسوة بسائر الحواس الظاهرة إذ ليس إدراكها لمدركاتها بأن يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل إدراكها إياها إنما هو لأن المحسوس يأتيها فوجب أن لا يكون الإحساس بالبصر لخروج شيء منه إلى المبصر بل لأن صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن أن يقال على الدليل الأول لعله أي لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد لسبب آخر لا لانطباعه في جزء أكبر أو أصغر فإن عدم العلم به لا يوجب عدمه وأن يقال على الثاني أن الصورة أي صورة الشمس أو الروضة إنما تبقى في الخيال دون الجليدية ألا ترى أنه لا يتفاوت الحال بالتغميض والإبصار في هذه الحالة قطعا وأن يقال على الثالث أنه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الأخر بلا جامع معتبر إذ من الجائز أن يكون إدراك هذه الحاسة بخروج شيء منها إلى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه

والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الإبصار نفس الانطباع أو مشروطا به أن لا يبصر من الأشياء إلا قدر نقطة الناظر منها وهو السواد الأصغر الذي فيه إنسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم

والجواب إنه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير إنما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرناه في الجواب أن هذا الذي أورده جالينوس إنما يرد على من يرى ويعتقد أن المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الأول وحكوه عنه وأما من يزعم أن حصول الشبح شرط للإبصار وأن المبصر هو ذلك الأمر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي أورده فإن شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وإن كان موجبا لإبصاره على ما هو عليه وهذا الأخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص أن المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا إن هذه الصورة نفس الإبصار وأخرى قالوا إنها الإبصار والمبصر معا وأما الموجود الخارجي فغير المرئي أصلا ثم إنهم تعصبوا بهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كالرواة السوء للشاعر الجيد

القول الثاني إنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم إنهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة

الأول أن ذلك المخروط مصمت
الثاني أنه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي أجسام دقاق قد اجتمع أطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة إلى المبصر فما وقع عليه أطراف تلك الخطوط أدركه البصر وما وقع بين أطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الأجزاء التي في غاية الصغر
الثالث أنه يخرج من العين جسم شعاعي رفيع كأنه خط واحد مستقيم ينتهي إلى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الإدراك به واحتجوا على مذهبهم بأن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها وإلا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف أمكنة الرائي من الجوانب بل لأن الشعاع خرج من العين إلى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها إلى الوجه ألا يرى أنه أذا قرب الوجه منها تخيل أن صورته مرتسمة في سطحها وإذا بعد عنها توهم أنها غائرة فيها مع علمنا بأن المرآة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو أنه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الإبصار ولما كان هذا أيضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر ويبطله أي المذهب أنه إذا كان هناك ريح عاصفة أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالأشياء غير المقابلة للوجه فوجب أن يرى الإنسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة وأشار إلى إبطاله وإبطال المذهب الثالث معا بقوله وأيضا

فنعلم ضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة أي يستحيل أن يقوي ذلك النور على خرق الهواء والأفلاك بحيث يصل إلى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل أيضا أن يقوى نور عينه على إحالة ما بينهما إلى كيفيته بل نقول ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل إن كان كله نورا لما امتد ولا أحال إلى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ وإن لم يكن هذا جليا في العقل فلا جلى عنده وإذا كان الأمر كذلك لم يتصور امتداده إلى الثوابت ولا إحالة الشعاع الذي في العين ما بينهما إلى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الإبصار مطلقا قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام أن نقول إنا نعلم علما ضروريا بأن العين على صغرها لا يمكن أن تحيل نصف كرة العالم إلى كيفيتها ولا أن يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا أن يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرناه وإني لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس وإقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل أن يقال الإبصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الإضافة من غير أن يخرج من عينه جسم أو ينطبع فيها صورة فليس يلزم من إبطال الشعاع أو الانطباع صحة الآخر إذ ليسا على طرفي النقيض

تنبيه سواء قلنا الإبصار بالانطباع أو بخروج الشعاع فإنه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ

في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا إنما يظهر على القول بخروج الشعاع فإن الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت إليه إشارة في صدر الكتاب تنفذ إلى المرئي على الاستقامة إلى طرفيه إذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فإن فرض هناك تفاوت بأن يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فإن تلك الخطوط إذا وصلت إلى ذلك الماء انعطفت ومالت إلى سهم المخروط ثم وصلت إلى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى فلذلك يرى المرئي أعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط إلى خلاف جانب السهم فترى أصغر وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة أو الانعطاف إلا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيفاوت أيضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم إن الانعطاف إلى جهة السهم أو خلافها إنما يكون بزاوية أصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور أنها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محققي صناعة المناظر أنه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء إلى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وليكن لتصوير انعكاس الحدقة وح ك سطح الماء وح ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة ف أ ب هو الخط الشعاعي النافذ إلى المرئي وه ب الشعاع المنعكس وزاوية أ ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح وزاوية ه ب ك زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الأولى ولما تساويا وجب ان يتساوى أيضا زاويتا أ ب ك ه ب ح وأما زاوية أ ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما إذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس وأما

تصوير الانعطاف فهو أن تفرض ه الحدقة وأ ب المرئي فإذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل إلى طرفي المرئي الخطان الأحمران المستقيمان وإذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر أغلظ فالواصل إليهما الخطان الأسودان المنعطفان عن الاستقامة إلى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ك أ ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالإجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فإنه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية أما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لأن زاوية الخطين الأسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الأحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من من الموقف الأول وأما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر إليه ههنا إشارة خفية وهي أن نفرض خط أ ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على أ ب نقطتي ك و وعلى ح ب نقطتي ح ط فإذا خرج من ه خط شعاعي إلى و وآخر إلى ك وجب أن ينعكس الأول إلى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية أعني زاوية ه و أ كالزاوية الانعكاسية أعني زاوية ط و ب وأن ينعكس الآخر إلى نقطة ح فيتساوى أيضا شعاعية ه و م وانعكاسية ح ك ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء إلى الشجر كأوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس إلى رأس الشجر أطول من المنعكس إلى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الأشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها أدخل في عمق الماء وهكذا إلى أسفله فتراه منتكسا رأسه أبعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا

يجوز أن ينعكس الخط من ك إلى ط ومن و إلى ح وإلا كانت شعاعية ه و أ كانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية أصغر من زاوية ح و ب الخارجة عن مثلث د ك و فشعاعية ه و أ أصغر أيضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه ك أ أكبر للعلة المذكورة من زاوية ه و أ المساوية لزاوية ح ب و فتكون أكبر منها أيضا فيلزم أن يكون كل من زاويتي ه ك أ ح و ب أكبر من الأخرى هذا خلف وأما أنه لا يجوز أن ينكس من نقطة واحدة ك ك مثلا خطان إلى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى

المشعر الثاني السمع أي القوة السامعة وإنما يحصل الإدراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي فيها هواء محتقن كالطبل فإذا وصل الهواء الحامل للصوت إلى تلك العصبة وقرعها أدركته القوة المودعة فيها فإذا انحرفت تلك العصبة أو بطل حسها بطل السمع

المشعر الثالث الشم وهو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم أن الرائحة تتأدى إليه أي إلى هذا المشعر بتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون أن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الأقرب فالأقرب إلى أن يصل إلى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة وأيد ذلك بأن ذا الرائحة كلما كان أبعد كانت الرائحة المدركة أضعف لأن كل جزء من الهواء إنما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك أن كيفية المتأثر

أضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لأن المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك يتحلل منه لامتنع ذلك وأنت تعلم أن هذا إنما يبطل انحصار الشم في الوجه الأول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين احتج الأولون بوجهين

الأول إن الحرارة تهيج الروائح وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على أن الشم بالتحلل قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة وأخواتها تعدها أي تعد الشامة والأهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة إدراكا واتصافا وذلك إما لتأثيرها في الهواء وإعدادها إياه للاتصاف بالرائحة أو تأثيرها في الآلة وإعدادها للشم

الثاني التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا أنه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك

قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من وصول النفس إليها وكثرة اللمس فإنهما يحللانها وأما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها وإلا لم يتفاوت مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطل قطعا

المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة أي منتشرة من بثه إذا نشره في العصب المغروس على جرم اللسان وإنما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة أي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل أن يكون توسطها بأن ينتشر فيها أجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ في تلك الرطوبة إلا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم

إلى القوة الحاسة ويكون الإحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وأن يكون توسطها بأن تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فإذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها أدت الطعوم من الأجسام إلى الذائقة بصحة فتدركها كما هي وإن خالطها طعم إما بأن تتكيف به أو يخالطها أجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على أحد الوجهين ولذلك كان المرور الذي غلبت عليه المرة الصفراء يجد الماء النفه والسكر الحلو مرا ومن ثمة أي ومن أجل أنها إذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها

قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم أي فيما اشتهر بأنه ذو طعم كالعسل مثلا وإنما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة إنما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد بها وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار وأما وجودها في النار فوهم مستفاد من أنها أي النار لا تعمل ولا تؤثر في غيرها غلا بالتشبيه أي إحداث شبيه هو موجود فيها وعلى هذا لو لم تكن النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها وهو أي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتأمل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب أنه إنكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب بإظهار الخلل في مقدماتها لأن متصادمتها للضرورة كافية في ذلك

المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لأكثر البدن سيما الجلد فإن العصب يخالطه كله ليدرك به أن الهواء المجاور للبدن محرق أو مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة ومن الأعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فإنها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الإلهية أن لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد إذ يتولد فيه الأخلاط الحادة وكالطحال فإنه مفرغة للسوداء وكالرئة فإنها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الأعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لأنه أساس البدن وعموده وعليه أثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال إن له حسا إلا أن في حسه كلالا ولذلك كان إحساسه بالألم إذا أحس شديدا جدا

تنبيهان

الأول منهم من قال إن القوة اللامسة أربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الأملس والخشن ومنهم من أثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة وإذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه أيضا إذ ليستا متماثلتين وكله بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحدفلا بد من قوى متعددة إما أربع أو خمس لإدراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة أيضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات

قال الإمام الرازي لهم أن يجيبوا عن هذا بأنا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك أن بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع

الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فإنها مع كثرتها ليس بينها إلا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت إليه المصنف لظهور ضعفه

الثاني من التنبيهين قوة الذوق في إدراكها مشروطة باللمس إذ لا يتصور إدراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك أنها غيرها إذ لا يكفي فيها أي في إدراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه إلى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده أي اللمس باعتبار الغاية لأن الذوق إنما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقي بها الحياة ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم ليجتنب

وتلخيصه أن الحيوان مركب من العناصر الأربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن

قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت ما في الدرجة الأولى فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلا للإنسان

وههنا أبحاث أي بحثان نختم بها هذا النوع أي الأول من الأنواع الثلاثة

أحدها إن الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في إدراكاتها

وتفاوتها في ذلك إنما هو بحسب القوة الممانعة وضعفها فكل ما كان أقوى ممانعة لمدركه كان أقوى إحساسا به وذلك أي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا إنما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو أغلظ آلة كان أشد ممانعة وعلى هذا أضعفها في الإحساس البصر إذ آلتها النور وهو ألطف من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الأعضاء الصلبة الأرضية فلذلك كانت ملائماته ألذ ومنافراته أشد إيلاما

ثانيها ههنا محسوسات مشتركة أي يشترك في إدراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الإحساس بها إلى قوى أخرى كالمقادير والأعداد والأوضاع والأشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب إليه جمع لوجب إثبات قوى أخرى لإدراك هذه الأمور لأنها أنواع متخالفة وقد يجاب عنها بأنها محسوسة بالعرض لا بالذات أي بالتبعية لا بالأصالة فلا حاجة فيها إلى قوة أخرى كما أشرنا إليه إنما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله وإنها إنما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها وتفصيله أن يقال إن البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر أو برد وصلابة أو لين والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعما كثيرا والعدد بأن يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس إدراكا ضعيفا وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه أحيانا من جهة أن

الأصوات العظيمة إنما تحصل في الأغلب من أجسام عظيمة وقد يستعان فيه أي في إدراك بعضها بالعقل كما في إدراك الحركة والسكون لأن الجسم المتحرك لا بد أن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فإذا حصل الإحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الأوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فإنه لما لم يشعر بأن اختلاف نسبتها إلى الشط إنما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل أسنده إلى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم أشار إلى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض ما لا يحس به أصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كإبصارنا أبا عمرو فإن المحسوس ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوسا أصلا لا أصالة ولا تبعا بخلاف الأمور السابقة فإنها محسوسة بالتبعية فإطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكره في المباحث المشرقية من أن هذه الأمور ليست محسوسة بالعرض لأن المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وإن شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال ألست قد سمعت أن البياض مثلا قائم بالسطح أولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في أنه ليس معنى ذلك أن للبياض قيامين أحدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه أن له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا إلى السطح أولا وبالذات وإلى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات وبالعرض فإذا قلنا اللون مرئي

بالذات كان معناه أن الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية أخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منها مرئيين بالذات لكن رؤية أحدهما مشروطة برؤية الآخر وإذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه أن هناك رؤية واحدة متعلقة باللون أولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الأمور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا وأما كون الشخص أبا عمرو فلا تعلق للإحساس به البتة والمصنف إذا رجع إلى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم أن المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للأبوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الإمام بل نقول إطلاق هذا الاسم على المعنى الأول أولى كما أشار إليه المصنف بإيراد كلمة قد في المعنى الآخر

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة

المتن

وهي أيضا خمس

الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها ويثبتها ثلاثة أوجه

الأول لولا أن فينا قوة مدركة للمحسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون فإن القاضي لا بد أن يحضره الخصمان فإن قيل الحاكم هو العقل قلنا سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية ولقائل أن يقول فما قولك في أن حكمنا بأن زيدا إنسان إن كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل وإلا بطل أصل الدليل

الثاني القطرة النازلة نراها خطا والشعلة التي تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا في الخارج خطا ودائرة فهو في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو فهو لارتسامها في قوة أخرى

وليست هي النفس فهي قوة جسمانية ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة

الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود وليس في الخارج وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو جسماني لما مر ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر واحتج الخصم بوجهين

الأول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير كما مر

الثاني كما نعلم أنا لا نشم ولا نذوق ولا نسمع ولا نبصر بالأيدي والأرجل نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومنكره مكابر قلنا عدم توسط الدماغ فيه ممنوع وأما أنه ليس آلة جرمية فنعم

الثانية الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة لامتنع معرفته واختل النظام وأثبت بوجوه ثلاثة

الأول قوة القبول غير قوة الحفظ

قلنا هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وإن سلم فالحفظ مشروط بالقبول فكيف تقول القابل غير الحافظ

الثاني الحس المشترك حاكم دونها

قلنا تحكم تارة ولا تحكم أخرى

الثالث الصور إذا كانت في الحس المشترك فهي مشاهدة بخلاف ما إذا كانت في الخيال
قلنا قد يعود إلى ملاحظة النفس وعدمها
الثالثة القوة الوهمية وهي التي تدرك لمعاني الجزئية كالعداوة التي تدركها الشاة من الذئب
والمحبة التي تدركها السخلة من أمها وهي التي تحكم بأن هذا الأصغر هذا الحلو
الرابعة القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى
الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى بما ذكرنا
ثم المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب والتفصيل مثل إنسان
ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وهذه القوة إذا استعملها العقل
سميت مفكرة ولنختم هذا النوع بأبحاث
الأول عرف وجود هذه القوى بتعدد الأفعال لما اعتقدوا أنه لم يصدر عن الواحد إلا الواحد وقد عرفت
ما فيه ثم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أو الشرائط
الثاني محل الحس المشترك والخيال البطن الأول من الدماغ فالحس المشترك في مقدمه
لتصادفه المحسوسات أولا والخيال في مؤخره ومحل الوهمية والحافظة البطن الأخير منه والوهمية
في مقدمه والحافظة في مؤخره ومحل المتخيلة الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين
البطنين لتأخذ من هذه وهذه فتتصرف فيما فيهما وإنما عرف محالها بالآفة فإنه إذا تطرق آفة إلى
محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها ولولا اختصاص كل بمحله لما كان
كذلك
خاتمة أكثر الكلام في هذه القوى بعد نفي القادر المختار على أن

النفس ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا إليه فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع أصناف الإدراكات النفس لوجوه

الأول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي وبكل جزئي على أنه غير الآخر

الثاني وجداني إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع

الثالث أن النفس مدبرة للبدن فهو فاعل للجزئيات ولا بد له فيه من إدراك الجزئيات إذ الرأي الكلي نسبته إلى الكل واحدة فلا يصلح لكونه مصدرا للبعض دون البعض وللخصم وجوه

الأول نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر والأصوات للسمع وعلى هذا وإنكار ذلك مكابرة

الثاني آفة كل عضو توجب آفة فعله

الثالث إذا أدركنا الكرة فلا بد له أن ترتسم في المدرك صورتها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له

الرابع إذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين هكذا فإنا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو من صاحبه فلو كان محله النفس لزم كونه منقسما انقساما في الكم وأنه باطل لأنها مجردة عن المادة

والجواب أن شيئا من ذلك لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة وهذا القدر كاف في إثبات القوى المذكورة إذ لولا اختصاص كل عضو بقوة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر

النوع الثالث القوى الفاعلة وتنقسم إلى باعثة ومحركة أما الباعثة فإما لجلب النفع وتسمى شهوية وإما لدفع الضر وتسمى غضبية وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب فتقرب الأعضاء إلى مباديها كما في قبضة اليد وترخيها فتبعد الأعضاء عن مباديها كما في البسط وهذه القوةهي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد التصور وبينهما الشوق والإرادة فإن النفس تتصور الحركة فتشتاق إليها فتريدها إرادة قصدة وإيجاد فتحصل

الشرح

النوع الثاني القوة المدركة الباطنة أي القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كان مدركة أو معينة في الإدراك وهي أيضا خمس

الأولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزيئات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي الجواسيس لها فتطالعها النفس من ثمة فتدركها ولما كانت هذه القوى آلة للنفس في إدراكها سميت مدركة لها ويثبتها أي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلاثة أوجه الأول لولا أن فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها بأسرها لما أمكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها إيجابا ولا سلبا مثل أن نحكم بأن هذا الملموس هو هذا الملون أو ليس هذا الملون فإن القاضي الحاكم بالنسبة لا بد أن يحضره الخصمان أي

المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وإيقاع أحد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فإن قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة إلى قوة أخرى قلنا سنبين أن الجزئيات لا يدركها إلا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها ولقائل أن يقول فما قولك في أن حكمنا بأن زيدا إنسان إن كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي أعني العقل إذ لا يمكن للقوى الجسمانية إدراك الكليات وحينئذ فقد جاز أن يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل وإلا أي وإن لم يكن مدركهما واحدا بطل أصل الدليل وهو أن الحاكم لا بد أن يحضره الطرفان فإن قيل الحاكم هو العقل كما أشرتم إليه أولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب أن يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده أجيب بأن الحضور عند العقل لا يجب أن يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة

الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليستا أي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فهو أي كونهما كذلك إنما يكون في الحس المشترك وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو حتى إذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط فهو لارتسامهما

على الوجه المذكور في قوة أخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار فهي قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات ولقائل أن يقول يجوز أن يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه من أن الباصرة لا تدرك الشيء إلا حيث هو ممنوع إذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز أن ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل أن تنمحي هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على أنهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة أو الاستدارة ويؤيد ذلك أن ابن سينا يسلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراكها إلا على الوجه الذي صورناه وأيضا ارتسام ما له امتداد في النفس إنما يستحيل إذا كان حلول الصور فيها كحلول الأعراض في محالها وهو مما ينازع فيه لأن الأعراض متمانعة دون الصور

الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فإن كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك أصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد أن يكون لتلك الصور والأصوات وجود إذ العدم المحض يستحيل أن يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الأمور الموجودة وليس وجودها في الخارج وإلا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو أي ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من أن الجزئيات لا تدركها إلا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولأن الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب أن يكون حسا باطنا ولقائل أن يقول لعل المدرك لها النفس كما مر من أنها تدرك الكلي والجزئي

أيضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا
واحتج الخصم النافي للحس المشترك بوجهين
الأول أن حصول جبل من ياقوت وبحر من زئبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير إنما الممتنع إن يرتسم عين الكبير في الصغير كما مر
الثاني كما نعلم أنا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الأصوات ولا نبصر الألوان بالأيدي والأرجل كذلك نعلم أنا لا نذوق ولا نلمس ولا نعقل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لإنكار ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه أي في الإدراك الحسي ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه وأما أنه أي الدماغ ليس آلة جرمية أي ليس جرمة آلة للإحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم إذ لا نزاع لنا فيه
الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته أي لامتنع أن يعرف من شيء أنه الذي رؤي فيما سبق من الزمان واختل النظام إذ يحتاج الإنسان حينئذ في كل ما يحس به أن يتعرف حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الأولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل أمر المعاش والمعاد وأثبت وجود الخيال بوجوه ثلاثة
الأول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها أعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وقد مر بطلانه وإن سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد أن يجتمع القبول مع الحفظ فكيف

تقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت أن مدرك المحسوسات يجب أن يكون مغايرا لما يحفظها
الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها أي دون القوة الخيالية لأن فعلها
الحفظ ولا شك أن ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة قد تحكم
تارة ولا تحكم أخرى فلا يلزم إلا التغاير بالاعتبار دون الذات
الثالث الصور المحسوسة إذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في
المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما إذا كانت مرتسمة في الخيال فإنها ليست كذلك كما إذا
غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف
بالمشاهدة وعدمها إلى ملاحظة النفس وعدمها بأن تكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة
تلتفت النفس إليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها
الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور
المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي
تدركها السخلة من أمها فتميل إليها فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة
قالوا وهي التي تحكم بأن هذا الأصغر هو هذا الحلو ويتجه عليه أن النسبة التي بينهما وإن كانت
معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية إلا أن طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا
بد أن يدرك

الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز أن يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك

الرابعة منها القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك فاستغنى في إثباتها بما ذكرناه ثم الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة أخرى وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض أو فصله عنه سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة

فإن قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركا لها

أجيب بأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف أحكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بأبحاث

الأول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الأفعال

الخمسة التي هي إدراك المحسوسات وإدراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيها لما اعتقدوا أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم إن سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز أن تكون القوة واحدة والآلات متعددة أو الشرائط فتصدر تلك الأفعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع أخرى

الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه أي مقدم البطن الأول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة أولا والخيال في مؤخره لأنه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الأول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في أحد جانبها و من هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما أي في البطنين الأول والأخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال وإنما عرف محالها المذكورة بالآفة فإنه إذا تطرق آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها أي دون فعل غيرها من أفعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الأمر كذلك

خاتمة لأبحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث أكثر الكلام الذي نقلناه عنهم في إثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته مبني على أن النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما أشرنا إليه في أثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع أصناف الإدراكات هو النفس لوجوه

الأول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد إنسان وبكل جزئي على أنه غير الآخر أي والحكم بسبب أحد الجزئين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع أنواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز أن تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة

الثاني وجداني بلا شبهة إني واجد أسمع وأبصر وأجوع وأشبع وأدرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس إلا النفس

الثالث أن النفس مدبرة للبدن المعين فهو أي النفس بتأويل الإنسان فاعل للجزئيات من الأفعال التدبيرية ولا بد له فيه أي في كونه فاعلا للأفعال الجزئية من إدراك الجزئيات الصادرة عنه إذ الرأي الكلي نسبته إلى الكل من آحاد ذلك الكلي واحد فلا يصلح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخص وتدبير الشيء للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو فإذن هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم القائل بأن النفس لا تدرك الجزئيات وجوه

الأول نعلم ضرورة أن إدراك المبصرات حاصل للبصر وإدراك الأصوات للسمع وعلى هذا إدراك سائر المحسوسات فإنه حاصل للحواس المخصوصة وإنكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت إليه
الثاني آفة كل عضو هو محل لقوة توجب آفة فعله الذي نسب إليه فلولا أنه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا إنما يظهر في الحواس الظاهرة وأما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من أن الآفة متى حدثت في مقدم البطن الأول اختل الإحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الإحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة
الثالث إذا أدركنا الكرة الشخصية مثلا فلا بد له أي لإدراكنا إياها أن ترتسم في المدرك منا صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له أعني النفس المجردة بل لا بد أن يكون ارتسامه في قوة جسمانية
الرابع إذا تصورنا مربعا مشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين مشخصين على وضع معين هكذا فإنا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير إلى وضع كل من الآخر على معنى أين هو صاحبه وأحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله أي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه أي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وأنه باطل لأنها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري
والجواب عن وجوه الخصم أن شيئا من ذلك الذي ذكره لا

ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك ويصح إسناد الإدراك إلى تلك الآلات وإن لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في إثبات القوى المذكورة إذ يعلم بالضرورة أنه لولا اختصاص كل عضو من تلك الأعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب

النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى أن لها مدخلا في الحركة إما بالتحريك أو الإعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم إلى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك أما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فإما لجلب النفع وتسمى شهوية وإما لدفع الضرر وتسمى غضبية وأما المحركة فهي التي تمدد الأعصاب بتشنيج العضلات فتقرب الأعضاء إلى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها أي ترخي الأعصاب بإرخاء العضلات فتبعد الأعضاء عن مباديها كما في البسط أي بسط اليد وهذه القوة المثبتة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد وهو التصور وبينها الشوق والإرادة فهذه مباد أربعة مترتبة للأفعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فإن النفس تتصور الحركة أولا فتشتاق إليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا إرادة قصد إليها وإيجاد لها فتحصل الحركة بتمديد الأعصاب وإرخائها رابعا وقال بعضهم الشوق إنما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فتردد وتشتاق وأما الذي يثق بقدرته فلا شوق له

القسم الثالث في النفس الإنسانية

المتن

وقواها تسمى القوة العقلية فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة تسمى القوة العملية ويحدث فيها من القوة هيئات انفعالية هي الضحك والخجل والحياء وأخواتها

الشرح

القسم الثالث من الأقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الإنسانية أي في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة بها تسمى القوة العقلية فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الإيجابية أو السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأي والمشورة في الأمور الجزئية مما ينبغي أن تفعل أو تترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان إما بالذات أو بالاعتبار اختص بهما الإنسان من بين سائر الحيوان فالأولى للأحكام الكلية صادقة

كانت أو كاذبة والثانية للأحكام المتعلقة بأفعال جزئية سواء كانت خيرات أو شرورا جميلة أو قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لأن استخراج الآراء الجزئية إنما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي أن يفعل أو قبيح ينبغي أن يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة فإن الواجبات والممتنعات لا تروى في كيفية إيجادها وإعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما أيضا للإيجاد أو الإعدام بل ذلك مخصوص بالأمور المستقبلة وإذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجتماعية إلى تحريك البدن ويحدث فيها أي في النفس الإنسانية من القوة العملية الشوقية هيآت انفعالية تتبعها أحوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من إدراك الأمور الغريبة الخفية لأسباب والخجل والحياء وأخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالإنسان فظهر أن النفس تتأثر من قواها كما أنه يؤثر فيها

القسم الرابع في المركبات التي لا مزاج لها

المتن

اعلم أن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار وإما نارية وأرضية وهو الدخان ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية أما البخار فإن اشتد الحر حلل المائية وبقي الهواء الصرف وإلا فإن وصل إلى الزمهريرية عقده ببرده فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود وهو المطر وإما مع جمود فإن كان كان الجمود قبل الاجتماع فهو الثلج وإن كان بعده فهو البرد وإنما يستدير بالحركة وإن لم يصل إلى الزمهريرية فهو الضباب وقليله قد يتكاثف ببرد الليل فينزل إما بلا جمود وهو الطل أو معه وهو الصقيع وأما الدخان فربما يخالط السحاب فيخرقه إما في صعوده بالطبع أو عند هبوطه للتكاثف بالبرد فيحدث من خرقه له ومصاكته إياه صوت هو الرعد وقد يشتعل بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل إلى الأرض وهو الصاعقة وأنه أعني الدخان قد يصل إلى كرة النار فيخترق كالشمعة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان وتتصل بالشمعة السفلانية فتشتعل فما كان منه لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه

كثيفا تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطفئ وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان غيلظا تعلق به النار تعلقا ما فيحدث في الجو علامات سود أو حمر وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا أو أكثر وهذه الأقسام إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها ويسمى الحريق وأيضا فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيرجع بطبعها أو يصعد ويصادم الفلك فيرجع وعلى التقديرين فيتموج الهواء وهو الريح ولذلك كان أكثر مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق فقد يحدث بأن يتخلخل الهواء فيندفع فيدافع ما يجاوره فيطاوعه وتضعف المدافعة إلى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع الأجزاء الأرضية فتنضغط بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها وهي الزوابع والإعصار وأيضا فقد يحدث في الجو أجزاء رشية صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى ضوؤه دون شكله فإن الصقيل إذا صغر جدا أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وقد يحدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب أجزاء السحاب وما وراءها وما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال يدعي بطلان ذلك لكنه رأي الجمهور فذكرناه متابعة لهم

وأيضا فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب

الكثير بمعونة البرد ماء ويشفها ومنه العيون إذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كأن الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء

وأيضا فالبخار والدخان اللذان في الأرض قد يكثران ويريدان الخروج منها ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه تتكون الزلازل وقد يخرج البخار والدخان وقد صار نارا لشدة الحركة وأيضا فيحدث في الأرض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها

ملخص ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعداد واختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها وكل ذلك إلى حركات الأفلاك وأوضاعها

وأما المتكلمون فقالوا الأجسام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر الأفراد وأنها متماثلة لا اختلاف فيها وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد أجمعوا عليه إلا النظام فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض والأعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الأجسام كذلك

القسم الخامس من الأقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الأول من موقف الجواهر فلا يستعبد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها

إعلم أن حر الشمس وغيرها يصعد إلى الجو أجزاء إما هوائية

ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل وإما نارية وأرضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الأسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الأغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية أما البخار فإن قل واشتد الحر في الهواء حلل الأجزاء المائية وقلبها إلى الهوائية وبقي الهواء الصرف وإلا أي وإن لم يكن الأمر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فإن وصل ذلك البخار بصعوده إلى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده ببرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الأجزاء المائية إما بلا جمود إذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر وإما مع جمود إذا كان البرد شديدا فإن كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حباب كبارا فهو الثلج وإن كان الجمود بعده فهو البرد وإنما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة وإن لم يصل البخار بالتصاعد إلى الزمهريرية فإما أن يكون كثيرا أو قليلا فالكثيرة قد تنعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحتها من أهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو أي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الأرض وأما قليله أي قليل البخار الذي لم يصل إلى تلك الطبقة فإنه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في أجزاء صغار لا يحس بنزولها إلا عند اجتماع شيء يعتد به أما بلا جمود بعد النزول وهو الطل أو معه وهو الصقيع ونسبته إلى الطل كنسبة الثلج إلى المطر وقد

يتكون السحاب من إنقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الأقسام المذكورة
قال الإمام الرازي أن تكون هذه الأشياء في الأكثر من تكاثف البخار وفي الأقل من تكاثف الهواء وأما الدخان فربما يخالط السحاب بأن ترفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة إلى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيخرقه إما في صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده أو عند هبوطه للتكاثف أي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل إليه فيحدث من خرقه له أي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا أو هابطا ومصاكته إياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لأنه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة وإذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ إلى أن يصل إلى الأرض وهو الصاعقة وإذا وصل إليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الأجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا وألا يحرقها إلا ما احترق من الذوب وقد أخبرنا أهل التواتر بأن الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير أبي عبد الله بن خفيف قدس سرة فأذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء

أصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى أن صبيا كان في صحراء فأصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وأنه أعني الدخان قد يصل إلى كرة النار وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان حينئذ كالشمعة التي تطفأ ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل إلى الشمعة الفوقانية وتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فتشتعل بهذه النار فما كان منه أي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل ثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفئ أياما وشهورا ويكون على صورة ذؤابة أو ذنب أو رمح أو حيوان له قرون كما أشار إليه بقوله وهو الذؤابات والأذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا أي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود أو حمر على حسب غلظ المادة فإذا كانت غليظة ظهرت الحمرة وإذا كانت أغلظ ظهر السواد وقد تقف الذؤابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة إياه فترى كأن لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبا أو قرنا واحدا أو أكثر من واحد وهذه الأقسام التي ذكرناها للدخان الواصل إلى كرة النار إذا اتصلت بالأرض أحرقت ما عليها وتسمى الحريق

وفي المباحث المشرقية إذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد

حتى وصل إلىحيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء إلى الأرض فإذا وصلت إلى الأرض أحرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها
وسبيل ذلك سبيل السراج المطفى إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الأول إلى الثاني فانحدر اللهب إلى فتيلته وأيضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول إلى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها إلى الأرض أو لا ينكسر وحينئذ يصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لأن نفوذه في النار البسيطة العالية على الإحالة إلى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح
قيل قد وقع في كلام أرسطو أن الريح يحد بأنه متحرك وهو هواء لا بأنه هواء متحرك
قال الإمام الرازي والذي يمكن أن يقال فيه أن الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان أكثر مبادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الأغلب فقد يحدث أيضا بأن يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور أيضا مجاوره فيتموج الهواء

وتضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا إلى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية فتنضغط الأجزاء الأرضية بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والإعصار المسمى في الفارسية بكرد باد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون أما التمانع فلأن الريح في الأكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الأدخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس وأما التعاون فلأن المطر يبل الأرض فيعيدها لأن يصعد منها دخان إذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب برودة السحاب إلى باطنه فيشتد البرد المكثف وأما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد إلا أنهم جعلوا أصولها أربعة هي نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التي تهب مما بينها نكباء وأيضا نقول فقد يحدث في الجو أجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط تلك الأجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الإبصار فينعكس منها أي من تلك الأجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها إلى القمر فيرى في تلك الأجزاء ضوؤه دون شكله فإن الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر إذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس أدى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الأجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وإنما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لأن قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء إنما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف أجزائه التي لا تقابله فإنها تؤدي خيال ضوئه كما عرفت قبل وأكثر ما تتولد الهالة عند عدم الريح فإن تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وإن سخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لأن الأجزاء المائية قد كثرت وإن انحرفت من جهة دلت على

ريح تأتي من تلك الجهة وإذا اتفق أن توجد سحابتان على الصفة المذكورة إحداهما تحت الأخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية أعظم لأنها أقرب إلينا وزعم بعضهم أنه رأى سبع هالات معا واعلم أن هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لأن الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا أنه رأى حول الشمس هالة تامة في ألوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وإنما تنفرج هالة الشمس إذ كثف السحاب وأظلم وحكى أيضا أنه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لأن السحاب كان غليظا فتقوس في أجزاء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الأجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهو قوس قزح وتفصيله أنه إذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف إما جبل أو سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق فإذا أدبر على الشمس ونظر إلى تلك الأجزاء انعكس شعاع البصر عنها إلى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف ألوانها أي ألوان قوس قزح بحسب اختلاف أجزاء السحاب في ألوانها وبحسب ألوان ما وراءها من الجبار و أوان ما ينعكس منها الضوء من الأجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كسب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله

مضجعه يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه من أسباب الهالة وقوس قزح لكنه أي ما ذكرناه فيها رأي الجمهور قد ذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم أن السبب في حدوث أمثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لا تكون من قبيل الخيالات وهو أن يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمرآة فيظن أن الصورة الأولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الأمر

قال الإمام الرازي وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فإن الصحة والمرض قد يستندان إلى أسباب عنصرية تارة وإلى اتصالات فلكيه وتأثيرات نفسانية أخرى لكن هذا الوجه يؤيده أن أصحاب التحارب شهدوا بأن أمثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الأرض فلولا أنها موجودات مستندة إلى تلك الاتصالات والأوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وأيضا نقول فالبخار المحتقن في الأرض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن الأرض ماء ويشفها فيخرج منها ومنه العيون السيالة إذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثاني ضرورة امتناع الخلاء فإن البخار الذي انقلب ماء وفاض إلى وجه الأرض وجب أن ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو أيضا ماء ويفيض وهكذا يستنبع كل جزء منه جزءا آخر

قال الإمام الرازي ومياه العيون الراكدة تحدث من أبخرة بلغت من قوتها أن اندفعت إلى وجه الأرض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها أن يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع

الخلاء ويقتضي أن يعلل السيلان بكثرة الأبخرة المقتضية للاندفاع إلى فوق والركود بقلتها فتأمل
قال ومياه القنى والآبار متولدة من أبخرة ناقصة القوة عن أن تشق الأرض فإذا أزيل ثقل الأرض عن
وجهها صادفت منفذا تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وإن حصل فهو
القناة ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى الراكدة واعلم أن النزح من الآبار والعيون
الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لأن ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الأبخرة عن الظهور فإذا نزح قويت
تلك الأبخرة واندفعت إلى خارج وقد اختلفوا في أن هذه المياه متولدة من أجزاء مائية متفرقة في
عمق الأرض إذا اجتمعت أو من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني وإن كان ممكنا إلا أن
الأول أولى لأن مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والأمطار وأيضا نقول فالبخار والدخان
اللذان في الأرض قد يكثران ويزيدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتيهما ومنه
تتكون الزلازل وإذا كانا قليلين أو كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل في الأراضي
الرخوة وإذا كثرت الآبار والقنى في أرض صلبة قلت زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان
امتزاجا مقربا إلى الدهنية وقد صار نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب إلى النارية
وربما قويت المادة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة ثم إن وقع هذا الشق في بلدة جعل
عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدأت فيسقط ما فوق الأرض في تلك الوهدات
قليلا ما تتزلزل الأرض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وأيضا نقول فيحدث في الأرض
قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت بأجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا أي
في طبيعة الدهن وربما يشتعل بأنوار الكواكب وبغيرها فيرى بالليل في ذلك الموضع شعلة مضيئة
غير محترقة إحتراقا يعتد به وذلك للطفها
ملخص بعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني أو في

المرصد الأول كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار كما سبقت إليه الإشارة في إسناده الكلام مرة بعد أخرى فأحالوا اختلاف الأجسام بالصور إلى استعدادها في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها وأحالوا اختلاف آثارها إلى صورها المتباينة وأمزجتها المتخالفة وأحالوا كل ذلك في الأجسام العنصرية وأسندوه بالآخرة إلى حركات الأفلاك وأوضاعها وأما المتكلمون فقالوا الأجسام متجانسة بالذات أي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الأفراد وأنها متماثلة لا اختلاف فيها وإنما يعرض الاختلاف للأجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الأعراض بفعل القادر المختار فالأجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالأمور الخارجية عن ذواتها هذا ما قد أجمعوا عليه إلا النظام فإنه يجعل الأجسام نفس الأعراض الملتئمة منها الأجسام والأعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فتكون الأجسام أيضا كذلك أي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الأول من هذا المرصد أنه لا محيص لمن يذهب إلى تجانس الجواهر الأفراد من جعل الأعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على أن الأجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا لما قد أجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالأمور الخارجة الحالة فيها

المرصد الثاني في عوارض الأجسام

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

في أن الأجسام محدثة إنها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام ثم إما أن تقول بواحد منها أو لا تقول فهذه خمسة احتمالات

الأول أنها محدثة بذواتها وصفاتها وهو الحق وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس

الثاني أنها قديمة بذواتها وصفاتها وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها وأعراضها إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة وأما العنصريات

فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها نعم الصور المشخصة فيهما والأعراض المختصة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية

الثالث قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم أرسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أي الأجسام هو ففي التوراة إن الله تعالى خلق جوهرة ونظر إليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار ومن زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع

ومنهم من قال إنه ليس بجسم واختلف فيما هو فقالت الثنوية النور والظلمة والحرنانيون النفس والهيولى عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات وقيل هي الوحدة فإنها تجزأت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما

الرابع إنها حادثة بذواتها قديمة بذواتها وهذا لم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان

الخامس التوقف في الكل وهو مذهب جالينوس لنا في حدوث الأجسام مسالك
المسلك الأول وهو المشهور الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وأما المقدمة الأولى فلوجهين
الأول إن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مر وإذ لا توجد بدون التمايز وقد بينا أن التمايز بالأعراض ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين وقد مر بيانهما
الثاني الجسم لا يخلو عن الحركة السكون وهما حادثان إنما قلنا إن الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز فإن كان مسبوقا بالكون في ذلك الحيز فهو ساكن وإلا فهو متحرك لا يقال منقوض بالجسم في أول حدوثه لأنا نقول الكلام في الجسم الباقي وإنما قلنا إن الحركة حادثة لوجوه
الأول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معنى الحادث
الثاني الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات ولا شك أن شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل فلا توجد ماهيتها فيه
الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي فتجتمع العدمات في الأزل وحينئذ فلا يوجد في الأزل حركة وإلا جامعت عدمها هذا خلف وقد يذكر ههنا وجوه أخر مآلها إلى ما ذكرنا وإنما تختلف العبارة فتركناها
الرابع طريقة التطبيق وقد عرفتها وتقريرها ههنا أن نفرض من

حركة ما إلى ما لا بداية له جملة وحركة قبلها بمقدار متناه جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول بالأول والثاني بالثاني لا إلى نهايته فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هذا خلف وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي متناه فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض وقد عرفت الكلام عليه في إبطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده

الخامس طريقة التضايف وتقريرها هنا أن الحركات تتألف من أجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها أياما مثلا فلو كانت تلك الأيام غير متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا أخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة مسبوق وليس بسابق وكل جزء من أجزائها الأخر سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالأخير المذكور فيكون عدد المسبوق أزيد من عدد السابق بواحد وانه محال لأنهما متضايفان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بإزاء كل واحد واحد

وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل أما الملازمة فلأنه وجودي لما تقدم وكل وجودي قديم يمتنع زواله لأنه إن كان واجبا فظاهر وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب لما سيأتي ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر أن القديم لا يستند إلى المختار بل موجبا فإن لم يتوقف تأثيره على شرط أصلا لزم من عدمه عدم الواجب وإن توقف فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل قديما ويعود الكلام فيه ويلزم الانتهاء إلى

ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل فلو عدم عدم الواجب هذا خلف وأما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل أما الاتفاق فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه الحركة وأما الدليل فلأن الأجسام متساوية فيصح على كل من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك إلا بخروجه من حيزه أو نقول الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو إلا بالحركة وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة

وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط فكذا للمركبات وأنه ما من جسم إلا ويمكن للقادر المختار أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة

المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول أنه لو وجد جسم قديم لزم إما كون قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون لا إلى نهاية والتالي باطل بقسميه أما الملازمة فلأنه لا بد للجسم من كون فإن وجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الأول وإلا لزم القسم الثاني إذ على ذلك التقدير لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وأما بطلان التالي فأما القسم الأول فبمثل ما بينا به حدوث السكون وأما القسم الثاني فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة من بيان كون السكون وجوديا فإن الكون لا شك في أنه وجودي ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كل منهما يقتضي المسبوقية بالغير ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في

الحركة بالفرض إذ لا أجزاء لها إلا بالوهم وفي الخارج هو كون واحد مستمر
المسلك الثالث للإمام الرازي وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات بحالها وتقريره أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركا أو ساكنا والتالي باطل بقسميه وأنت بمعرفة بيانه بعدما قررناه في المسلكين السابقين خبير
المسلك الرابع له أيضا كل جسم ممكن لأنه مركب وكثير وسيأتي أن الواجب واحد وغير مركب وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور إلا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من أنه لا يجوز استناد القديم إلى السبب الموجب ونبهناك على مأخذه فتذكره
المسلك الخامس الأجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات فتكون حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار وهذان الوجهان يثبتان حدوث العالم من الأجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الأولين فإنهما لا يعطيان إلا حدوث الأجسام ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجردات
المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من الحركات وتجدد الأعراض ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الإلهيات احتج الخصم بشبه

الأولى المادة القديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل وأنها لا تخلو عن الصورة لما تقدم فيلزم قدم الجسم

والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة ولا نسلم كون المادة قديمة فإنه يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد وأنه فرع الإيجاب بالذات وسنبطله ولا نسلم أنها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله

الثانية الزمان قديم وإلا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف والجواب منع أن التقدم بالزمان وإن سلم فليس بالزمان بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض

الثالثة وهي العمدة فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث وإلا لزم الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان

الأول النقض بالحادث اليومي لا يقال إنه يستند إلى الحوادث الفلكية وكل منهما مسبوق بآخر لا إلى نهاية لأنا نقول إبداء الفارق لا يدفع النقض وأيضا فنقول فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية

فإن قيل ذلك إنما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة

قلنا لا نسلم ذلك إذا قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد كل سابق منها شرط للاحق إلى أن تنتهي إلى ما هو شرط لحدوث العالم إلا أن يقال لكل حادث مادة فيكون هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها

الثاني أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدورية إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه إلى مرجح ينضم إليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان

الرابعة صحة العالم لا أول لها وإلا لزم الانقلاب من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأنه يرفع الأمان عن البديهيات وكذلك صحة تأثير الباري فيه فيجب أن يجزم بإمكان وجود العالم في الأزل وهو يبطل دلائلهم ثم نقول ترك الجود زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق

والجواب أنه خطابي ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية كفي الحادث بشرط كونه حادثا

الشرح

المرصد الثاني في عوارض الأجسام وأحوالها وفيه مقاصد ثمانية

المقصد الأول في أن الأجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام أن يقال إنها إما أن تكون محدثة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها وصفاتها أو قديمة بذواتها محدثة بصفاتها أو بالعكس فهذه أربعة أقسام مقيسة إلى نفس الأمر ثم إما أن نقول بواحد منها أو لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات

الأول إنها محدثة بذاتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس

الثاني أنها قديمة بذواتها وصفاتها وإليه ذهب أرسطو ومن تبعه من

متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم أنهم قالوا الأجسام تنقسم كما علمت إلى فلكيات وعنصريات أما الفلكيات فإنها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأعراضها المعينة من المقادير والأشكال وغيرها إلا الحركات والأوضاع المشخصة فإنها حادثة قطعا ضرورة أن كل حركة شخصية مسبوقة بأخرى لا إلى نهاية وكذا الأوضاع المعينة التابعة لها وأما مطلق الحركة والوضع فقديم أيضا لأن مذهبهم أن الأفلاك متحركة مستمرة من الأزل إلى الأبد بلا سكون أصلا وأما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لأن المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف إلا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لأن مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لا بد أن يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرا الوجود بتعاقب أنواعه نعم الصور المشخصة فيهما أي في الصورة الجسمية والنوعية والأعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كأن يكون مثلا نوع الإنسان حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفراده الشخصية إذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار أنواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية
الثالث إنها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم

أرسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فمنهم من قال إنه جسم واختلف في ذلك الجسم أي الأجسام هو فقال تاليس الملطي إنه الماء الذي هو المبدع الأول ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما

قال صاحب الملل والنحل وكأنه أخذ مذهبه من الكتب الإلهية ففي التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر إليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها الأرض ومن دخانها السماء وقيل الأرض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فإذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن أنه قد حدث ولم يحدث إنما تحدث الصورة التي أوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر

ومنهم من قال إنه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فإنهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما أنواع المكونات وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق أو الولوع وإلا فهو متعد بنفسه

وقيل هي الوحدة فإنها تجزأت فصارت الوحدات نقطا ذوات أوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما

وقد يقال إن أكثر هذه الكلمات رموز وإشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم

الرابع إنها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به أحد لأنه ضروري البطلان فجعله من الأقسام العقلية والاحتمالات بالنظر إلى بادئ الرأي

الخامس التوقف في الكل أراد به ما عدا الاحتمال الرابع إذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه بل لا بد أن ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس إذ يحكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته أكتب عني أني ما علمت أن العالم قديم أو محدث وأن النفس الناطقة هي المزاج أو غيره وقد طعن فيه أقرانه بذلك حين أراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف

إذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة

المسلك الأول وهو المشهور المبسوط في إثبات هذا المطلوب الأجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالأجسام حادثة كذلك أما المقدمة الثانية فظاهرة لأن قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك وأما المقدمة الأولى فلوجهين

الأول أن الأجسام لا تخلو عن الأعراض لما مر إشارة إلى ما عرف به أن الأجسام لا تخلو عن الأكوان والتأليف وما يتبعهما من الأعراض

والأظهر أن يقال لما سيجئ أي في المقصد السادس من هذا المرصد وإذ لا توجد الأجسام بدون التمايز بينها لأن كل موجود لا بد أن يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا أن التمايز بين الأجسام إنما هو بالأعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الأجسام منها ثم الأعراض حادثة لأنها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانهما أي بيان أن التمايز بين الأجسام لا يكون إلا بالأعراض وبيان أن الأعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان أولى لقوله وقد بينا

الثاني من الوجهين أن يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث إنما قلنا إن الجسم لا يخلو عنهما لأنه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فإن كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون أي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لأن السكون هو الكون الثاني في المكان الأول وإلا أي وإن لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم في أول زمان حدوثه لجريانه فيه مع أنه ليس متحركا ولا ساكنا إذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني لأنا نقول الكلام في الجسم الباقي فيدعي أنه لا يخلو عن الحركة أو السكون لا في الجسم الحادث فلا نقض وإذا أورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلل إذ مقصوده حدوث الجسم وإنما قلنا إن الحركة حادثة لوجوه

الأول ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير أي ماهيتها تقتضي

المسبوقية لذاتها لأنها الانتقال من حال إلى حال أخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الأولى والكون الأول وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة أزلية وذلك معنى الحادث

الثاني الماهية لا توجد إلا في ضمن الجزئيات لأن المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات بأسرها ولا شك أن شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الأزل لأن كل جزء منها منقسم إلى أجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد إلا متعاقبة فلا توجد ماهيتها أيضا فيه أي في الأزل فماهيتها حادثة كجزئياتها

الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم أزلي فتجتمع العدمات أي عدمات جميع الحركات الجزئية في الأول وحينئذ فلا توجد في الأزل حركة أصلا وإلا جامعت تلك الحركة عدمها هذا خلف واعترض عليه بأن الأزل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى إن وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها أزلية أن تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فإن لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من أجزاء الأزل إلا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لأجزاء الأزل انقطاع في جانب الماضي فإذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور إلا أن الوهم قاصر عن إدراك الأزل فيحسب أنه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه أخر مآلها إلى ما ذكرنا وإنما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من

أنه إن لم يوجد شيء من الحركات في الأزل كانت أفرادها كلها حادثة وإن وجد شيء منها فإن كان مسبوقا بالغير كان الأزلي مسبوقا بغيره وإن كان مسبوقا بغيره كان ذلك أول الحركات فيلزم تناهيها وما له أما إلى الوجه الثاني وهو أن جزئيات الحركة مع إذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك وأما إلى الوجه الثالث واعلم أن الذاهبين إلى قدم الجسم لم يذهبوا إلى أنه موصوف بحركة جزئية أزلية بل قالوا إنه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الأزل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وإن كان كل واحد من آحادها حادثا

قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لأعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا إبطال كلامهم عن بيان امتناع تسلسل الحوادث في المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا أن نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا وإلا لزم قدم الحادث أو خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال

الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب أفرادها إلى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث إبطال التسلسل وتقريرها ههنا أن نقول لو تسلسلت الحركات معاقبة بلا نهاية كان لنا أن نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا إلى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض أيضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحداهما بالأول من الأخرى والثاني بالثاني وهكذا لا إلى نهاية فإن كان بإزاء كل من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف وإلا وجد في أجزاء الزائدة ما كان لا

يوجد بإزائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة إنما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فتكون الزائدة أيضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض أعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه أي على الاستدلال بالتطبيق في إبطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للإملال

الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها أيضا هناك وتقريرها هنا أن الحركات تتألف من أجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها أياما مثلا فلو كانت تلك الأيام غير متناهية أمكن لنا أن نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا أخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق أي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من أجزائها الأخر سابق ومسبوق بحسب الفرض إذ المفروض لا تناهي السلسلة مكتوبة فكل واحد من أجزائها الأخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا إذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالأخير المذكور فيكون عدد المسبوق أي المسبوقية أزيد من عدد السابق أي السابقية بواحد وأنه محال لأنهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وأن يكون بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر وأما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كأب واحد له أبناء إلا أن يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الإضافيان وإنما قلنا السكون حادث لأنه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل أما

الملازمة فلأنه وجودي لما تقدم في مباحث الأين من أن وجود الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا أنواعه الأربعة لأن حاصلها عائد إلى الكون والمميزات أمور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر أو غير مسبوق وإمكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي أي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثمة قيل القدم ينافي العدم لأنه أي القديم إن كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وإن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب بالذات لما سيأتي في إثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند إليه الممكن القديم مختارا لما مر من أن القديم لا يستند إلى المختار بل يكون موجبا فإن لم يتوقف تأثيره أي تأثير الواجب في ذلك القديم على شرط أصلا بل كان ذاته كافيا في إيجاده لزم من عدمه عدم الواجب لأنه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وإن توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط أيضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط ويلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي إليه عدم الواجب هذا خلف فإذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه أيضا وهكذا إلى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب وأما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل أما الاتفاق فلأن الأجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الأجسام يمتنع عليه

الحركة وأما الدليل فلأن الأجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الأجسام من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك إلا بخروجه عن حيزه أو نقول الأجسام إما بسيطة ويجوز على كل جزء منه أي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح أن يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو إلا بالحركة وإما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها أن يماسها الآخر وما هو إلا بالحركة

وبالجملة فنعلم بالضرورة أن مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لأن أجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل أوضاعها نظرا إلى طبيعتها وكذا للمركبات لأن تبدل أوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل أوضاعها ونعلم أيضا بالضرورة أنه ما من جسم إلا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه أن يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وإنكاره مكابرة لا يعتد بها

المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الأول أنه لو وجد جسم قديم لزم إما كون واحد قديم وإما أن يكون قبل كل كون كون آخر لا إلى نهاية والتالي باطل بقسميه أما الملازمة فلأنه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فإن وجد له كون غير مسبوق بآخر أي بكون آخر لزم القسم الأول لأن ذلك الكون يجب أن يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما وإلا أي وإن لم

يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني لأن كل كون له فإنه مسبوق بكون آخر فوجب أن يكون قبل كل كون لا إلى نهاية إذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وأنت خبير بأن القسم الثاني لا يحتاج إلى هذا البيان لأنه إذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا إلى نهاية إنما المحتاج إلى البيان هو القسم الأول بأن يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب أن يكون مستمرا أزلا وإلا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل إن وجد له كون قديم فهو القسم الأول وإلا فلا بد أن يكون قبل كل كون كون آخر إذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام وأما بطلان التالي فأما القسم الأول وهو قدم الكون فبمثل ما بينا به حدوث السكون وأما القسم الثاني وهو تعاقب الأكوان إلى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من أدلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك أن في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الأول من بيان كون السكون وجوديا إذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء إلى أنه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لأن إعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها أزلية فإن الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في أنه وجودي بلا خلاف ومن بيان أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فإن لقائل أن يقول هو في الأزل لا متحرك ولا ساكن لأن كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الأزل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض إذ لا أجزاء لها إلا بالوهم وفي الخارج هو أي الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من أن الحركة تطلق على الأمر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه

وعلى الأمر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعي أنه قديم لا المعنى الأول فتأمل

المسلك الثالث للإمام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي إلى بعض المتأخرين من الأشاعرة وهو أيضا مأخوذ من المسلك الأول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركا أو ساكنا والتالي باطل بقسميه وأنت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل به حذفا للمؤنة

المسلك الرابع له أيضا كل جسم ممكن لأنه مركب إما من الجواهر الفردة أو الهيولى والصورة وكثير أي وتشاركه في ماهيته أمور متعددة وسيأتي في الإلهيات أن الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الإيجاد إلا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من أنه لا يجوز الإمام الرازي استناد القديم إلى السبب الموجب كما لم يجوزوا استناده إلى المختار وقد نبهناك على مأخذه فتذكره

المسلك الخامس الأجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات أي في صفاته تعالى فتكون الأجسام حادثة لما بينا أن القديم لا يستند إلى المختار وهذان الوجهان أي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الأجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الأولين فإنهما لا

يعطيان إلا حدوث الأجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها إلى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لأنه جعله عين الأول لبقاء المؤنات وأما السادس فهو في حكم الأولين بلا اشتباه

المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الأعراض الحالة فيه كالأضواء والألوان والأشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الإلهيات من أن القديم لا يكون محلا للحوادث

إحتج الخصم على القدم بشبه أربع

الأولى وهي مستخرجة من العلة المادية أن يقال المادة قديمة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى لما عرفت من أن كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل أي لزم التسلسل في المواد وإنها أي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية أيضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون أجزائه بأسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وإن سلمنا ذلك لا نسلم كون المادة قديمة فإنه أي كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب إلى وجود الحوادث كما سلف وأنه فرع الإيجاب بالذات وسنبطله بإثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم أيضا أنها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله

الشبهة الثانية وقد نسبها الإمام الرازي إلى العلة الصورية أن يقال

الزمان قديم وإلا كان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف وإذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة

والجواب منع أن التقدم بالزمان أي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فإنه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وإن سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض أعني التقدم بالذات لا بأمر زائد عليها فلا محذور حينئذ

الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في إثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة أن يقال فاعلية الفاعل للعالم أي تأثيره فيه وإيجاده إياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه أنه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت وإلا أي وإن لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لأن اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها إلى جميع الأوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الأول فلا بد له أيضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة وإذا كانت فاعليته قديمة كان الأثر قديما أيضا إذ لا يتصور تحقق تأثير وإيجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الأثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة أخرى أبسط فيقال جميع ما لا بد منه في الإيجاد إن كان حاصلا أزلا كان الإيجاد حاصلا فيه إذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده إما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض أو لا يتوقف

فيلزم الترجيح بلا مرجح وإذا كان الإيجاد أزليا كان وجود الأثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وإن لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصلا في الأزل كان بعضه حادثا قطعا فنقل الكلام إليه ونقول إن لم يحتج هذا الحادث إلى إيجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وإن احتاج فإما أن يكون جميع ما لا بد منه في إيجاده حاصلا في الأزل فيلزم قدم الحادث أو لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الأسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان

الأول النقض بالحادث اليومي إذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة إذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الأول فتتسلسل الحوادث المترتبة إلى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال إنه أي الحادث اليومي يستند إلى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا إلى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة لأنا نقول ابتداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لأن التسلسل في الأمور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة محال كما وقفت عليه وأيضا فنقول إذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا إلى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فإن قيل ذلك أي تسلسل الشروط المتعاقبة إنما يتصور فيما له مادة بتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث

المشروط بذلك الشرط حتى إذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم أي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ذلك الذي ذكرتموه من أن الشروط والحوادث المتعاقبة إنما يتصور في الماديات إذ قد تكون تصورات متعاقبة لأمر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق إلى أن تنتهي فيما يزال إلى ما هو شرط أي إلى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه إلا أن يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا إلى الطريقة الأولى وقد أجبنا عنها

الوجه الثاني أن ترجيح الفاعل المختار عندنا لأحد مقدوريه على الآخر إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة فيه أي في ذلك الترجيح إلى داع مرجح ينضم إليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الإرادة المستلزمة لوجود المقدور إن كانت قديمة لزم قدم المقدور وإن كانت حادثة احتاجت إلى إرادة أخرى أو شيء آخر حادث فيلزم التسلسل

ويجاب إما بجواز ترتب الإرادات أو ترتب تعلقات إرادة واحدة قديمة إلى ما لا يتناهى وإما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب

مخصص لكون التعلق أمرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الأوهام في أمثال هذه المقامات

الشبهة الرابعة صحة العالم أي إمكان وجوده لا أول لها وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأنه يرفع الأمان عن البديهيات كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تأثير الباري فيه أي وكذا إمكان تأثيره تعالى والعالم لا أول له وإلا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ فيجب أن يجزم بإمكان وجود العالم في الأزل من الصانع وهو يبطل دلائلهم أي دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم أي بعد ثبوت إمكان وجوده وصدوره أزلا نقول ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده وإلا لزم تعطله

والجواب أنه أي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم أنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية كفي الحادث بشرط كونه حادثا فإن إمكانه أزلي لما ذكرتم وليست أزليته ممكنة لاستحالة الأزلية مع شرط الحدوث وقد عرفت أنه إذا أخذ ذات الحادث من حيث هو كان إمكانه أزليا وأمكن أزليته أيضا وإذا أخذ بشرط الحدوث لم يكن له إمكان من هذه الحيثية فضلا عن أن يكون إمكانه أزليا

المقصد الثاني

المتن

في صحة فناء العالم وهو فرع الحدوث فمن قال إنه قديم قال لا

يجوز عدمه لما تقدم وأما من قال إنه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم والعدم قبل كالعدم بعد لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر لم يخالف في ذلك أحد إلا الكرامية فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا إنها أبدية ممتنع فناؤها ودليلهم ما أشرنا إليه في امتناع بقاء الأعراض والكرامية طردوه في الأجسام فالتفت إليه تجده مع جوابه محضرا عندك

الشرح

المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال إنه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من أن القديم لا يجوز عدمه وأما من قال إنه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل أي قبل الوجود كالعدم بعد أي بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر فقد ثبت جواز الفناء وأما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم وأول الآيات الدالة عليه لم يخالف في ذلك أحد إلا الكرامية فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا إنها أبدية ممتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما أشرنا إليه في امتناع بقاء الأعراض والكرامية طردوه في الأجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه إما لذاته وإما لأمر آخر وجودي أو عدمي إلى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت إليه تجده مع جوابه المذكور هناك محضرا عندك فلا حاجة إلى إعادتهما

المقصد الثالث

المتن

الأجسام باقية خلافا للنظام ومن أصحابنا من ادعى فيه الضرورة لا يقال ليس ذلك إلا لبقائها في الحس ولا يصلح للتعويل عليه إذ الأعراض كذلك وقد قلتم بأنها لا تبقى

قلنا لا نسلم أن ذلك ليس إلا للبقاء في الحس بل الضرورة العقلية حاصلة والضروري لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة ومنهم من استدل عليه بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة والتسخن والتبرد والتسود والتبيض وكل ذلك باطل بالضرورة

حجة النظام أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض واللازم باطل اتفاقا

تنبيه ذلك الدليل لما قام في الأعراض طرده النظام في الأجسام فقال بعدم بقائها أيضا ولما كان بقاؤها ضروريا التزم الكرامية أنها لا تفنى وفرق قوم بأن الأعراض مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها فإذا أراد أن يفني لم يخلق فيها العرض أو خلق فيها عرضا منافيا للبقاء

الشرح

المقصد الثالث الأجسام باقية خلافا للنظام فإنه ذهب إلى أنها متجددة آنا فآنا كالأعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لأنه قال

باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة أنه لا يقول ببقائها ومن أصحابنا أي ومن الأشاعرة من ادعى فيه الضرورة أي البداهة

قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسيات والأرضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار أن من فاتحناه بالكلام هو عين ما ختمناه معه وأن أولادنا ورفقاءنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك أي جزمنا ببقائها ضرورة إلا لبقائها في الحس فإنه يشهد باستمرار الأجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به إذ الأعراض كذلك لأن الحس شاهد ببقائها وقد قلتم أيها الأشاعرة بأنها لا تبقى زمانين بل هناك أمثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها أمرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته في الأجسام دون الأعراض

قلنا أي لأنا نقول لا نسلم أن ذلك الجزم منا ليس إلا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فإن ذلك هو معنى البديهي المرادف للأولى ومنهم من استدل عليه بأنه لو لم تكن الأجسام باقية لارتفع الموت والحياة أي لم يكن أن يقال لموت حي أو حياة ميت لأن محلهما يجب أن يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا ارتفع التسخن والتبرد

والتسود والتبيض ونظائرها أي لم يكن القول بالاستحالة أصلا بأنها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية

حجة النظام أنها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه لبقاء الأعراض أي في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا

تنبيه على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام في الأعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الأجسام فقال بعدم بقائها أيضا

قال الآمدي وذلك لأنه بنى على أصله وهو أن الجواهر مركبة من الأعراض حتى إن كانت الأعراض مختلفة كانت الأجسام مختلفة

قال ولهذا فإنا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا أوليا التزم الكرامية أنها لا تفنى أصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الأعراض وبقاء الأجسام وإنما فرقوا بينها بأن الأعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه أن عدمها بعد بقائها لا يجوز أن يكون بعدم الشرط لأن شرط بقائها لا يجوز أن يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط إلا الجوهر مع كونه مشروطا بالأعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الأعراض كسائر الأقسام فثبت أنها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية وأما الجواهر فيحفظها الله تعالى بأعراض متعاقبة يخلقها فيها فإذا أراد الله أن يفني الأجسام لم يخلق فيها العرض فتنتفي بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الأشاعرة أو يخلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك

وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الأجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع

المتن

الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما والذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع بل تداخل العالم كله في حيز خردلة وصريح العقل يأباه

وأما النظام فقيل إنه جوزه والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه وأما أنه التزمه وقال به فلم يعلم وإن صح كان مكابرا

الشرح

المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل أي دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب إليه المعتزلة من أن الحيز له باعتبار وجود أحد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية إذ لو جاز ذلك أي تداخل الجواهر لجاز أن يكون هذا الجسم المعين أجساما كثيرة متداخلة وجاز أن يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا ألف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز أيضا أن ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل

وأما النظام فقيل إنه جوزه والظاهر أنه لزمه ذلك فيما صار إليه من أن الجسم المتناهي المقدار مركب من أجزاء غير متناهية العدد إذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها وأما أنه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وإن صح أنه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس

المتن

وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد فلا يجوز كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري

وقال بعض الأئمة في إثباته لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك تنبيه على الضرورة بعبارات تصور المطلوب في الذهن فإن شيئا من ذلك ليس بأوضح من المطلوب

تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل ضدين فيه خلاف بين المتكلمين وهو لفظي عائد إلى مجرد الاصطلاح ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء

واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية

والمائية هل هما ضدان أم لا وهو أيضا لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين وإن اكتفي بالمحل فهما ضدان والاصطلاح المشهور على الأول

الشرح

المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز أيضا كون الجوهر لواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري أيضا كالأول

وقال بعض الأئمة في إثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بأن الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وأيضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي أورده في إثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة تصور المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فإن شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس بأوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به

تنبيه

هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من إطلاق اسم الضد على الجواهر فكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الأعراض وجوزه الأستاذ أبو إسحق وهو بحث لفظي عائد إلى مجرد الاصطلاح في إطلاق

الألفاظ ولكل أن يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني إذ لا حجر في ذلك

واعلم أن للحكماء خلافا قريبا منه في الصورة النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان أم لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو أيضا بحث لفظي مرجعه إلى اشتراط توارد الضدين على موضوع أو محل فإن شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين إذ لا موضوع لهما وإن اكتفي بالمحل الذي هو أعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الأول

المقصد السادس

المتن

الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون على منعه وجوزه بعض الدهرية في الأزل وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه الصالحية فيما لا يزال

وللمعتزلة تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان والبغدادية يجوزونه في غير الألوان وأما المتكلمون فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة وإنما تتميز بالأعراض فلو خلا عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة بل جسما مطلقا والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة وموافقة النظام في ذلك لهم أمر ظاهر

ومنهم من احتج عليه بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لأن الدعوى عامة وهذا لا تعميم فيه ورب عرض يخلو الجسم عنه وعن ضده وأما قياس البعض على البعض وما قبل الاتصاف بما بعده فأضعف

احتج المجوز بوجوه

الأول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا إلى إحداث العرض عند إحداث الجوهر وأنه ينفي الاختيار

والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر والعلم دون الحياة والعلم بالمنظور فيه دون النظر فما هو عذركم في صور الإلزام فهو عذرنا في محل النزاع

الثاني ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات في نفسها غير متناهية والحاصل للعبد متناه فإن انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب أن يقوم به بإزاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية وكذا في المقدورات ونحوها وأنه محال

والجواب أن المنتفي تعلق العلم وأنه ليس بعرض وهذا إنما يلزم من يحوج كل معلوم إلى علم ونحن لا نقول به

وأجاب الأستاذ أبو إسحق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة أن ضد العلوم المنتفية هو العلم الحاصل وألزم امتناع اجتماع علمين فالتزمه وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر

وأجاب ابن فورك المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا

يقبل منها إلا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا وإنما يصح لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا

وأجاب القاضي بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى من العلوم بضد عام كالموت والنوم لجميع العلوم

الثالث الهواء والماء خال عن اللون وضده

والجواب منع عدم اللون بل لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف ضد اللون لا عدمه

تنبيه منهم من قال قبول الأعراض معلل بالتحيز للدوران

وقيل لا لدوران كل مع الآخر فليس إسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس والحق التوقف

الشرح

المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الأشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب أن يكون أحدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الأزل وقالوا إن الجواهر كانت خالية في الأزل عن جميع أجناس الأعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بأن الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه أي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الأعراض وللمعتزلة النافين تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الأكوان والبغدادية يجوزونه في غير الألوان وأما المتكلمون أي الأشاعرة فمنعهم منه بناء على أن الأجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة وإنما تتميز الأجسام بعضها عن بعض بالأعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها

بأسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الأجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل كان جسما مطلقا غير مخصوص معين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة إنما الموجود في الخارج هو الأمور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال أنه ربما كان الامتياز ببعض الأعراض فلا يلزم أن الجسم لا يخلو عن شيء من الأعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك أي في امتناع الخلو لهم أي للمتكلمين أمر ظاهر يعني أنه وإن خالفهم في تماثل الأجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الأعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه أي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لأن الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فإن الهواء خال عن الألوان والطعوم وأضدادها نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الأكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال وأما قياس البعض على البعض و قياس ما قيل الاتصاف بما بعده وبالعكس فأضعف من ذلك الضعيف يعني أن بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الأكوان ثبت امتناعه عن سائر الأعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا إذ لا جامع فيه أصلا وبعضهم أراد إثبات المدعى فقال اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لأجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل أو الضد بعده عن الأشعري وامتناع زوال

العرض إلا بطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو أيضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وإنما كان أضعف من التمسك بالحركة والسكون لأنه يثبت بعضا من المطلوب بخلافها احتج المجوز للخلو بوجوه ثلاثة

الأول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا إلى إحداث العرض عند إحداث الجوهر وأنه ينفي الاختيار

والجواب أن هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحياة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فإنكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا إلى إحداث الجوهر والحياة والنظر عند إحداث الأمور الموقوفة عليها فما هو عذركم في صور الإلزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك أن الإلزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه إلى قدرة العبد وكذا إذا أبدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه

الوجه الثاني ما من معلوم إلا ويمكن أن يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات أي المفهومات التي يمكن أن يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فإن انتفى والظاهر أن يقال فقد انتفى عنه علوم غير

متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده أن يقوم به بإزاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم حينئذ قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وأنه محال لما عرفت

والجواب أن المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وأنه أي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو أمر اعتباري وهذا الإلزام الذي ذكرتموه إنما يلزم من يحوج كل معلوم إلى علم على حدة ويجعله مع ذلك أمرا موجودا لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة أو نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة

وأجاب الأستاذ أبو إسحق بناء على أصله من تضاد العلوم المتعددة وإن كانت مختلفة لا متماثلة أن أي بأن ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا أو واحدا فلا محذور

وألزم الأستاذ على أصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم أن لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد أصلا

وأجاب ابن فورك فقال المعلومات وإن كانت غير متناهية فالإنسان لا يقبل منها إلا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا وإذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى أن يتصف بأضداد غير متناهية لأن قيام الضد إنما يكون بدل ما كان المحل قابلا له

قال الآمدي وهذا أسد من جواب الأستاذ

قال المصنف وإنما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت وأجيب عنه بأن اللازم حينئذ

اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لأن الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الأوقات متناه قطعا

وأجاب القاضي الباقلاني بأنه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فإنهما ضدان لجميع العلوم على الإطلاق وإذا جاز ذلك جاز أيضا أن تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة

الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده أيضا إذ لا لون له أصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الإشارة إليه

والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه أو التزم أن الشفيف الثابت للهواء والماء أمر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه

تنبيه

منهم أي من المتكلمين من قال قبول الأعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فإنه إذا وجد التحيز وجد القبول وإذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا لدوران كل منهما مع الآخر فليس إسناد أحدهما إلى الآخر أولى من العكس والحق التوقف لأن كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما

المقصد السابع

المتن

الأبعاد متناهية سواء كانت في ملاء أو خلاء إن جاز خلافا للهند لوجوده

الأول لو وجد بعد غير متناه فلنا أن نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا يوازيه ثم يميل من الموازاة مائلا إلى جهته فيسامته ضرورة والمسامتة حادثة فلها أول وهي بنقطة فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقط المسامتة وأنه محال إذ ما من نقطة تفرض إلا والمسامتة مع ما قبلها قبل المسامتة معها لأن المسامتة إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين وأنها تقبل القسمة إلى غير النهاية وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية

تلخيصه لو وجد بعد غير متناه لأمكن الفرض المذكور واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هي أول نقط المسامتة والقسمان باطلان واعترض عليه بمنع إمكان الفرض وجوابه دعوى الضرورة

واعلم أن من الفروض ما يحكم العقل بجوازه كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وإدارة دائرة وليس لأحد أن يمنعه إلا مكابرة وقد يقال عليه لا نسلم لزوم نقطة هي أول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي

والجواب أنا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول وهو يكون بنقطة ضرورة ودليل امتناع اللازم لا يدل على عدم ملازمته وإلا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي

وقال بعض فضلاء المتأخرين إن أطول خط يفرض هو محور العالم والمسامتة مع النقطة التي فوقه قبل المسامتة معه وهذا مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل والوهم البحت لا عبرة به

الثاني وهو عكس الأول ولزيادة تقرير له أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان إلى الموازاة فلا بد في الموازاة أن يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف

الثالث أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الأضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهم ذراعين ذراعين وعلى هذا فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة واللازم محال لأنه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل

واعلم أن هذا يدل على بطلان عدم تناهي الأبعاد من جميع الجهات ولو جوز مجوز إسطوانة غير متناهية لم يتم ذلك

الرابع نفرض ساقي مثلث كيف اتفق فللانفراج إليهما نسبة محفوظة بالغا ما بلغ فلو ذهبنا إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه نسبته إلى غير المتناهي كنسبة المتناهي إلى المتناهي هذا خلف

الخامس أنا نقسم ترسا بستة أقسام يحيط بكل قسم ضلعان ثم نخرج الأضلاع إلى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو إما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين وإما متناه فكذا الكل لأنه ضعف المتناهي بمرات متناهية وهذا كالتتمة والتوضيح للبرهان السلمي لأن كل قسم من الستة كمثلث متساوي الأضلاع

السادس التطبيق وطريقه أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها بمتناه خطا آخر ثم نطبق الخطين فالناقصة إما مثل الزائدة أو تنقطع فينقطعان كما تقدم مرتين

السابع أنا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير إلى نقطة فنقول هي إما المنتصف أو لا فإن كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الأخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ويتم الدليل وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي

احتج الخصم بوجوه

الأول ما وراء العالم متميز فإن ما يلي يمينه غير ما يلي يساره ضرورة والمتميز لا يكون عدما محضا فهو إذا بعد والجواب منع التميز وإنما ذلك وهم

الثاني أنه متقدر فإن ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو كم والجواب أن التقدر وهم

الثالث أنا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فإن أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء متقدر إذ ما يسع إصبعا أقل مما يسع اليد كلها وإن لم يمكنه فثمة جسم مانع وعلى التقديرين فثمة بعد والجواب لا نسلم أنه لو

لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه

الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا والجواب أن الكلية لا تقتضي الوجود ولا التعدد ولا عدم التناهي

الشرح

المقصد السابع الأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الأبعاد في ملاء كالأبعاد المقارنة المادة الجسمية أو خلاء كالأبعاد المجردة عنها إن جاز الخلاء والمراد أن تناهي الأبعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فإنهم ذهبوا إلى أنها غير متناهية وإنما قلنا بتناهيها لوجوه الأول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا أن نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الأول أي يكون بحيث لا يلاقيه أصلا وإن خرج إلى غير النهاية ثم يميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات أحد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا إلى جهته أي جهة الخط الغير المتناهي فيسامته أي يصير بحيث يلاقيه بالإخراج وذلك أعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها أول إذ كل حادث كذلك وهي أي مسامتته إياه بنقطة لأن تقاطع الخطين لا يتصور إلا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي

أول نقطة المسامتة وأنه محال إذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه إلا والمسامتة مع ما قبلها أي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لأن المسامتة مع أية نقطة تفرض إنما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فأحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه أيضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء أحد طرفيه على حاله ويزداد اتضاحه بأن نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا لغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وأنها تقبل القسمة إلى غير النهاية إذ قد بين إقليدس في الشكل التاسع من المقالة الأولى من كتابه أن كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك أن كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف أيضا وهكذا إلى ما لا نهاية له على أن الزاوية المسطحة إما كم أو كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام أبدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية أصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني إذا فرض أن نقطة ما هي أول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لأن المسامتة معها إنما تكون بحدوث زاوية منقسمة إلى نصفين ولا شك أن حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الأولى أول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن أن يوجد هناك ما هو أول تلك النقط وقد تبين ذلك بأن المسامتة إنما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة إلى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة أخرى وهكذا

قال المصنف تلخيصه أي تلخيص هذا الوجه أنه لو وجد بعد غير متناه لأمكن الفرض أي المفروض المذكور واللازم باطل لأنه مستلزم إما لامتناع المسامتة أو لوجود نقطة هي أول نقط المسامتة إذ مع ذلك الفرض

إما أن تمتنع المسامتة وهو أحد الأمرين أو لا تمتنع فيجب أن يوجد أول نقط المسامتة وهو الأمر الآخر والقسمان باطلان أما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي أولا مسامتا ثم تحرك إلى أن صار موازيا قال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لأنها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة

واعترض عليه بمنع إمكان الفرض أي لا نسلم أنه لو وجد بعد غير متناه لأمكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للأول أولا مسامتا له بسبب حركته ثانيا إذ يجوز أن يكون بعض هذه الأمور محالا في نفسه أو يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز أن يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على أحد الوجهين ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذي لا يتناهى أو يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة أي نحن نعلم ببديهة العقل أن كل واحد من الأمور المفروضة ومجموعها أيضا ممكن على تقدير لاتناهي الأبعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الأمر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم أن المحال هو اللاتناهي وحده

واعلم أن من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وإدارة دائرة بتحريك خط مستقيم مع ثبات أحد طرفيه إلى أن يعود إلى وضعه الأول

وليس لأحد أن يمنعه إلا مكابرة وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع إمكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه أيضا لا نسلم لزوم نقطة هي أول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي أي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول إذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب أن لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقط هي أول نقط المسامتة لأن المسامتة إنما تكون بزاوية وحركة مقسمتين فلا يوجد هناك ما هي أول نقطها لأن كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها

والجواب عن هذا أنا بينا لزوم ذلك بأن المسامتة لها أول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الأول هي أول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز أن يكون الملزوم أيضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الأقيسة الاستثنائية التي استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه وإليه أشار بقوله وإلا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي وقد يجاب أيضا بأنا نستدل هكذا لو كانت الأبعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فإما أن يوجد أول نقط المسامتة أو لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو أنا لا نسلم أن المسامتة ببعض الزاوية أو الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وإنما يلزم ذلك إذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن أن يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لأن الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها والحركة إلى نصف الزاوية قبل الحركة إلى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة إنما وقعت من موضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض الأفاضل بأن ما ذكرناه أحكام وهمية إلا أنها

صحيحة إذ الوهم إنما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعي إلا أنه لا بد للمسامتة الحادثة من أول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للأولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر إذ ليس يلزم من حدوث المسامتة إلا أن يكون لها زمان هو أول أزمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم أن يوجد هناك نقطة هي أول نقط المسامتة في الوهم بيانه أن نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فإذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية أي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها إنما هي مع نقطة أخرى فلا تتعين نقطة أولى يقف الوهم عندها وهل هذا إلا مثل أن يقال لو حدثت الحركة لكان لها أول زمان توجد فيه وحينئذ فلا بد أن يتعين لها ولمسافتها جزء أول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة بأخرى في الوهم لأنا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية وأما المسامتة المذكورة أعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها إلا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة إلا وهي مسبوقة في الوهم بأخرى إلى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن أن يقال نحن ندعي أنه إذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد أن يتعين فيه نقطة هي أول نقط المسامتة إذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه بأخرى إلا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة إنما هي بأولى النقط ولك أن تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بأن تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه

وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الأربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الأبعاد بأن يقال إن أطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فإذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم أن يكون على سمته نقط لا تتناهى وبعد غير متناه ينفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل لأنه لا يمكن إخراج خط إلى خارج العالم إذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه والوهم البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه أن اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الأبعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة

الوجه الثاني وهو عكس الأول في أنه فرض فيه أولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق له أي للوجه الأول أن نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كأنهما مائلان إلى الموازاة فلا بد في الموازاة من أن يتخلص أحدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك إلا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيها على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وإنما يتضح إذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه قاطع لآخر غير متناه أيضا فإذا تحركت الكرة فقبل

تمام الدورة لا بد أن يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه بفرض أحد الخطين متناهيا ومسامتا أو لا فظهر أن براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة إلى أصل واحد

الوجه الثالث أنا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الأضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الأضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام أخصر وأظهر ومحصوله أن يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فإذا ذهبا إلى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه أيضا بالضرورة واللازم محال لأنه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع أن لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى إليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد إذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج إليها في السلمي الذي أورده في إشاراته كما تطلع عليها في شروحها

واعلم أن هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الأبعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهتين أيضا لا من جهة واحدة إذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد وإليه الإشارة بقوله

ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في إبطالها بخلاف الأولين فإنهما يبطلان لاتناهي الأبعاد على الإطلاق

الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الإطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرج من نقطة واحدة كيف اتفق أي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره أو أزيد بأن يكون الانفراج ذراعين إذا كان الامتداد ذراعا أو أنقص كما إذا انعكس الحال بينهما فللانفراج إليهما أي إلى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لأن الخطين مستقيمان فلا يتباعدان إلى على نسق واحد فإذا امتدا عشرة أذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فإذا امتد عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا وإذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة أذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج إليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الأول أعني العشرة إلى الثاني أعني العشرين كنسبة الانفراج الأول أعني الذراع إلى الثاني أعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث إلى الثالث والرابع إلى الرابع وما بعدهما فلو ذهبنا أي الساقان إلى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه هو الامتداد الأول نسبته إلى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب إلى غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الأول إلى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما إلى غير النهاية لما عرفت من أن نسبة الامتداد إلى الامتداد وكنسبة الانفراج إلى الانفراج هذا خلف لأن نسبة المتناهي إلى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز أن يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه أيضا لأنا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين

الوجه الخامس أنا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة أقسام متساوية بأن نقسم أولا محيط دائرته إلى ست قطع متساوية ثم

نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ إلى أقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الأضلاع بأسرها إلى غير النهاية حتى تنقسم الأبعاد كلها في طولها وعرضها أعني سعة العالم بهذه الأقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه إما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به وإما متناه فكذا الكل متناه أيضا لأنه ضعف المتناهي الذي هو أحد الأقسام بمرات متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لأن كل قسم من الستة كمثلث متساوي الأضلاع لأنك إذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لأن الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة إذ المحيط بكل نقطة أربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لأنهما متساويتان لتساوي وتريهما وإذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الأضلاع كذلك فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان إلا أن ههنا تصويرا ومزيد توضيح لإمكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا أن يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على أن تكون جميع الزوايا متساوية إلا أن في إمكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لا شبهة في إمكان تقسيم محيطها إلى أقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه أعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة إلى برهان واحد

الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي الأبعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه خطا آخر إلى غير النهاية أيضا ثم نطبق الخطين فالناقصة إما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة أو تنقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية

الوجه السابع أنا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير إلى نقطة ما من هاتين النقطتين فنقول هي إما المنتصف أو لا فإن كانت المنتصف كان منها في الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الأخرى في ذلك الجانب أقل منه فنطبق أحدهما بالآخر ونتم الدليل وإن لم تكن المنتصف كان أحدهما أقل من الآخر ونمضي في إتمام الدليل ولا يذهب عليك أن هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة إلى أدلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع الاتناهي مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين أو أكثر

احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه

الأول أن ما وراء العالم متميز فإن ما يبلي يمينه أي يمين العالم غير ما يبلي يساره ضرورة ألا ترى أن بديهة العقل شاهدة بأن ما يبلي القطب الشمالي غير ما يبلي القطب الجنوبي وما يبلي المشرق غير ما يبلي المغرب إلى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو إذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا أو مجردا

والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الأمر وإنما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به أصلا

الثاني أنه أي ما وراء العالم متقدر فإن ما يوازي ربع العالم أقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود و كم

والجواب أن التقدر الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت إليه قطعا

الثالث أنا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فإن أمكنه مد يده فيما وراءه فثمة فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدر إذ ما يسع منه إصبعا أقل مما يسع اليد كلها وإن لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد إما مجرد أو مادي

والجواب لا نسلم أنه لو لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لجواز أن يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه

الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها أفراد غير متناهية عقلا فإذا وجدت تلك الأفراد كانت الأبعاد غير متناهية

والجواب أن الكلية وإن لم تمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى إلا أنها لا تقتضي الوجود أي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز أن يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من أفراده أو ممتنع التعدد فلا تتعدد أفراده أو ممتنع اللاتناهي في أفراده فلا يوجد له أفراد غير متناهية كل ذلك لأمور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي أفراد الجسم ممتنع للأدلة السابقة

المقصد الثامن

المتن

قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم أعني ما يحيط به سطح محدود الجهات لثلاثة أوجه

الأول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدد والمحدد في جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله لا به هذا خلف
والجواب إن الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد وأما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد فإن حصر الجهات في هاتين لم يقم عليه دليل
الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا كرتين أو لا
والجواب لا نسلم ذلك لجواز أن يملأهما مالئ ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان تدويرين في ثخن كرة وربما تتضمن ألوفا من الكرات كل واحدة أعظم من المحدد بما فيها ولا استبعاد فإنهم قالوا تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا أو مخالفة له
الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان
والجواب منع تساوي عناصرها وكائناتهما صورة ولئن سلمنا فلا نسلم تماثلهما حقيقة وإن سلمنا فلم لا يجوز أن يكون وجوده في أحدهما غير طبيعي
الشرح
المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم

لأن الأمور المتماثلة في الأحكام وإليه الإشارة في الكلام المجيد أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم

وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم أعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة أوجه

الأول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله ليتصور وقوعه فيها لابه كما هو الواقع هذا خلف

والجواب إن الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر وأما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز أن يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها فإن حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل

الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كرتين أو لا وذلك لأن هذا العالم كروي فإن كان الآخر كرويا أيضا لم يتصور الملاقاة بينهما إلا بنقطة فلا بد أن يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا أو لا وإن لم يكن كرويا وقع الخلاء أيضا لأن ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا تكون إلا مع فرجة

والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء أن نقول لا نسلم ذلك لجواز أن يملأهما أي يملأ ما بينهما مالئ ولو أردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان أي العالمان تدويرين مركوزين في ثخن كرة عظيمة يساوي ثخنها قطريهما أو يزيد عليهما وربما تتضمن تلك الكرة ألوفا من الكرات

كل واحدة منها أعظم من المحدد بما فيها من الأفلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فإنهم قالوا تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو أعظم منه ومن أين لكم أنه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة أو مخالفة له فيها

الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه

والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منهما صورة أي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وإن كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الإحراق والإشراق ولئن سلمنا الإشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى الداخلة في حقيقتهما وإن سلمنا التماثل أيضا فلم لا يجوز أن يكون وجوده في أحدهما أي حصوله في أحد الحيزين غير طبيعي ولا نسلم أن القمر لا يكون دائما

المرصد الثالث في النفس

وفيه مقاصد

المقصد الأول في النفوس الفلكية

المتن

وهي مجردة لأن حركات الأفلاك إرادية فلها نفوس مجردة

أما الأول فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية والأولان باطلان أما كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك مقتضى الطبيعية لكان الشيء الواحد مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وأنه محال وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك وههنا لا طبع فلا قسر وأيضا فلو كان بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها وأما الثاني فلأن إرادتها ليست عن تخيل محض وإلا امتنع دوامها

على نظام واحد دهر الداهرين لا يختلف ولا يتغير فهي إذا ناشئة عن تعقل كلي ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الإنسانية برهانه والاعتراض لا نسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب نفس الحركة سلمناه لكن لا نسلم أنها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع ممنوع وقد مر ما في دليله سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم ولم لا يجوز أن يكون تخليه خلاف تخيلنا سلمناه لكن لا نسلم أن محل التعقل مجرد وسنتكلم عليه

تفريعات

الأول لها مع القوة العقلية قوى جسمانية هي مبدأ للحركات الجزئية فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض دون البعض

الثاني ليس للأفلاك حس ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج إليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها لا تقبل ذلك والمقدمات كلها ممنوعة

الشرح

المرصد الثالث في مباحث النفوس المجردة وأحكامها

شرع في بيانها بعد الفراغ من مباحث الأجسام وعوارضها وفيه مقاصد أربعة

المقصد الأول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها

لأن حركات الأفلاك إرادية فلها نفوس مجردة أما الأول وهو كون حركاتها إرادية فلأنها إما طبيعية أو قسرية أو إرادية لما مر من أن أقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والأولان باطلان فتعين الثالث أما كونها طبيعية فلأن الحركة الدورية كل ما وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا إليها لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وأنه محال وقد وجه هذا الدليل بأن كل وضع يتوجه إليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه إليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وأنه محال بديهة ورد عليه بأنه ترك وضع ليس توجها إليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته أنه توجه إلى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالأولى أن يوجه بأن المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الإرادة لأن طلب الشيء المعين وتركه لا يكون إلا باختلاف الأغراض الموقوفة على الشعور والإرادة وأما كونها قسرية فلما تقدم أن القسر إنما يكون على خلاف الطبع وذلك لأنه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو بمعناه أعني أن عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وأيضا فلو كان تحرك الأفلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والأقطاب إذ لا يتصور هناك قسر إلا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست متشابهة ولا متوافقة

وأما الثاني وهو أنه إذا كانت حركاتها إرادية كانت لها نفوس مجردة فلأن إرادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك أمورا جزئية وإلا امتنع دوامها أي دوام الحركات

الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين أي أزلا وأبدا لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة ألا ترى أن الحركات الحيوانية المستندة إلى الإدراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي أي إرادتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة إذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه أمور غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الإنسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل أن يقال لا نسلم أنها ليست طبيعية وأنه يلزم مع ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز أن يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فإن قيل حقيقة الحركة هي التأدي إلى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه أي سلمنا أن الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم أنها ليست قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع أي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من الخلل على أنه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية أن لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم أيضا أن القاسر هناك منحصر في الأفلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نسلم أن التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز أن يكون تخيله أي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر أزلا وأبدا بتعاقب أفراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فإن قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا

تستند إليها الحركات التي لا تتناهى

قلنا قد مر أيضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم إثبات النفوس المنطبعة في الأجسام الفلكية سلمناه لكن لا نسلم أن محل العقل مجرد وما سيأتي من برهانه سنتكلم عليه هناك

تفريعان على القول بأن للأفلاك نفوسا مجردة وأنها أحياء ناطقة

الأول لها مع القوة العقلية التي نسبتها إليها كنسبة النفس الناطقة إلينا قوى جسمانية هي بتخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فإن التعقل الكلي لا يصلح لذلك أي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فإن نسبته إلى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من إرادة جزئية متفرعة من إدراك جزئي لا يتصور إلا من قوة جسمانية وهذه القوى في الأفلاك كالخيال فينا إلا أنها سارية في جميع أجزائها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة

الثاني ليس للأفلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج إليهما لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة إذ لا نسلم أن هذه القوى إنما خلقت لما ذكر فإنه يجوز أن يكون خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نسلم أيضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم أن صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص أن كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث

نفاها استدل عليه بأنها متعلقة بالحواس الظاهرة لأن التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك أحوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فإذا لم يوجد الأصل وجب أن لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال أنا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات وأحوالها الجزئية والتصرف فيها إذ يجوز أن يكون فيها فوائد أخرى وإن سلم فلا نسلم أنه لا معطل في الوجود

المقصد الثاني

المتن

المقصد الثاني في أن النفوس الإنسانية مجردة ليست مجردة جسمانية ولا جسما وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف هذا مذهب الفلاسفة ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الإطلاق احتجوا بوجوه الأول أنها تعقل البسيط فتكون مجردة أما الأول فلأنها تعقل حقيقة ما فإن كانت بسيطة فذاك وإلا كانت مركبة من البسائط وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه

وأما الثاني فلأن محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لأن الحال في أحد جزئيه غير الحال في الآخر وأنه ينافي البساطة أجيب عنه بأنه مبني على أن النفس محل المعقول وهو ممنوع فإن العلم مجرد تعلق وإن سلم فمحل لصورة البسيط ولا يلزم المطابقة من جميع الوجوه فقد لا تكون بسيطة وإن سلم

فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وإن سلم فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح وإن سلم أنه منقسم فالبقوة كالجسم لا بالفعل وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته

الثاني أنها تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر والجواب ما تقدم

الثالث أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار ووضع فلا يكون مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع والجواب يعرف مما مر ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين إذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر

الرابع أنها تعقل الضدين فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال والجواب أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد وإن سلمنا فلم لا يجوز أن يقوم كل بجزء من الجسم

الخامس لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما والتالي باطل أما الملازمة فلأن تعقله لمحله إن كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما وإلا احتاج إلى حصول صورة أخرى منه وأنه محال لأن يقتضي اجتماع المثلين فلا يحصل وأما بطلان التالي فبالوجدان إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم كالقلب والدماغ وغيرهما إلا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى والجواب منع الملازمة لجواز أن لا يكفي حضوره ولا يحتاج إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير

ذلك سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين وإنما يلزم ذلك أن لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع

خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة وهي تسعة

الأول لابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات

الثاني للنظام أنه أجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل إنما المتخلل والمتبدل فضل ينضم إليه وينفصل عنه إذ كل أحد يعلم أنه باق

الثالث أنه قوة في الدماغ وقيل في القلب

الرابع أنه ثلاث قوى إحداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية

الخامس أنه الهيكل المخصوص

السادس أنه الأخلاط المعتدلة كما وكيفا

السابع أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع أنه الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة

واعلم أن شيئا من ذلك لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل

الشرح

المقصد الثاني في أن النفوس الإنسانية مجردة أي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل إشارة حسية وإنما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة

فيه بالجزئية أو الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المقتدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الإطلاق عقولا كانت أونفوسا

احتجوا أي المثبتون بتجريدها بوجوه خمسة

الأول أنها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فتكون مجردة أما الأول فلأنها تعقل حقيقة ما من الحقائق أي معنى ما من المعاني فإن كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك أي ثبت المطلوب أعني تعقلها للبسيط وإلا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لأن الكثرة متناهية كانت أو غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لأنه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل أجزائه بالضرورة لا يقال هذا إذا كان الكل معقولا بالكنه فإن تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من أجزائه لأنا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فإن كان بسيطا فذاك وإن كان مركبا كان له بسائط كل واحد بالفعل وأما الثاني وهو أنها إذا تعلقت بالبسيط كانت مجردة فلأن محل البسيط لو كان جسما أو جسمانيا أي لو كان ذا وضع أصالة أو تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لأن الحال في أحد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر وأنه أي انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم إذ يجب أن يكون العلم مطابقا لمعلومه أجيب عنه بأنه مبني على أن النفس محل للمعقول لأن التعقل عبارة عن حصول

الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فإن العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق أمر اعتباري اتصف به العالم لأمر موجود حال فيه وإن سلم أن العلم بحصول صورة المعلوم فمحل أي فالنفس حينئذ محل لصورة البسيط الذي تعلقه لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا تكون صورة البسيط بسيطة ألا ترى إلى ما قالوه من أنه يجوز أن يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان أو أكثر كما مر في مباحث الحال و إن سلم أن صورة البسيط يجب أن تكون بسيطة فلا نسلم أن كل ذي وضع منقسم فإنه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ وهو ممنوع وحينئذ جاز أن تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وإن سلم أن كل ذي وضع منقسم فلا نسلم أن الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع أنه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع أنها لا تنقسم أصلا

وبالجملة إنما يلزم انقسام الحال إذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وإن سلم أنه أي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وأنه لا ينافي البساطة لجواز أن تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فإن الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة إلى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل إذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لأنهما جهتان متغايرتان

الثاني من الوجوه الخمسة أنها أي النفس الإنسانية تعقل الوجود وأنه بسيط لما مر في مباحثه من أن أجزاءه وجودات أو عدمات إلى آخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات أدلة بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الأول الذي هو أعم منه

الثالث من تلك الوجوه أنها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة أما الأول فظاهر لأنها تحكم بين الكليات أحكاما إيجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها وأما الثاني فلأن النفس إذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك أن الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا إلا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون حينئذ كليا هذا خلف لأن المقدر خلافه والجواب يعرف مما مر إذ لا نسلم أن عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وأيضاف الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم أن يكون متصفا بها لجواز أن لا يكون الحلول سريانيا ويرد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين إذ قد يخالف الشيخ لما له الشيخ في الصغر والكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه أن معنى المطابقة هو أن الصورة إذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين ألا ترى أنه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل

الرابع منها أنها تعقل الضدين إذ نحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وأنه محال بديهة والجواب أن صورتي الضدين لا تضاد بينهما لأنهما يخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد أيضا لأن الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان أو مجردا وإن سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز أن يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الأخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد

الخامس منها أن نبطل كونها جسما بما مر ثم نقول لو كان العاقل منها جسمانيا حالا في جميع البدن أو في بعضه لعقل محله دائما أو لم يعقله دائما والتالي باطل أما الملازمة فلأن تعقله لمحله إن كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني أن الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله إياه كان تعقله مستمرا دائما وإلا احتاج تعقله له إلى حصول صورة أخرى منتزعة منه حاصلة فيه وأنه محال لأنه يقتضي اجتماع المثلين لأن الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما وأما بطلان التالي فبالوجدان إذ ما من جسم فينا يتصور أنه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من أجزاء البدن إلا ونعقله تارة ونغفل عنه أخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز أن لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج أيضا إلى حصول صورة أخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لأن كون التعقل بحصول

الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم أن حصول صورة أخرى فيه اجتماع للمثلين وإنما يلزم ذلك أن لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تمثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لأن إحداهما محل للعاقلة والأخرى حالة فيها

خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة

الأول لابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني أنها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لأنه الذي ينسب إليه العلم

الثاني للنظام أنه أجزاء هي أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره لا يتطرق إليها تخلل وتبدل حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء إنما المتخلل والمتبدل من البدن فضل ينضم إليه وينفصل عنه إذ كل أحد يعلم أنه باق من أول عمره إلى آخره ولا شك أن المتبدل ليس كذلك

الثالث أنه قوة في الدماغ وقيل في القلب

الرابع أنه ثلاث قوى إحداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية

الخامس أنه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين

السادس أنه الأخلاط الأربعة المعتدلة كما وكيفا

السابع أنه اعتدال المزاج النوعي

الثامن أنه الدم المعتدل إذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس

التاسع أنه الهواء إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم أن شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه

المقصد الثالث

المتن

في أن النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر

والمراد إفاضة النفس

وقال بعضهم بل قبله لقوله خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وغاية هذه الأدلة الظن أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به وإنما يلزم حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس هذا والحكماء قد اختلفوا في حدوثها فقال به أرسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها

احتج أرسطو بأنها لو قدمت فإما أن تكون قبل التعلق بالبدن متمايزة

أو لا فإن كانت متمايزة فتمايزها إما بذواتها أو لا بذواتها فإن كان بذواتها فتكون كل نفس نوعا منحصرا في الشخص فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد نفسان متماثلان وإن كان لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ وسنبطله وإن لم تكن متمايزة فبعد التعلق إن بقيت كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم وإن لم تبق كما كانت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار وأيضا فقد عدمت تلك الهوية وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب احتج الخصم بوجوه

الأول أن كل حادث له مادة قلنا أعم من مادة يحل فيها أو يتعلق بها

الثاني لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية والجواب المنع

الثالث يلزم عدم تناهي الأبدان والجواب شرط امتناعه الترتب كما مر

تنبيه قال أرسطو كل حادث لا بد له من شرط حادث دفعا للدور والتسلسل فلحدوث النفس شرط وهو حدوث البدن فإذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه أبطل التناسخ فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى لما ذكرنا من حصول العلة بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة

واعلم أن هذا دور صريح فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ وإبطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثل ما يقال في إبطال التناسخ أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة بخلاف مفارقة النفوس إذ قد يتفق وباء أو جائحة أو قتل عام يهلك فيها من النفوس ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان وليس شيء منها يصلح للتعويل وعلى أصل الدليل اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الإطناب

الشرح

المقصد الثالث في أن النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله فقال بعضهم تحدث معه لقولهم تعالى بعد تعداد أطوار البدن ثم أنشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الإنشاء إفاضة النفس على البدن

وقال بعضهم بل قبله لقوله خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب أما الآية فلجواز أن يريد بقوله ثم أنشأناه جعل النفس متعلقة به وإنما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها وأما الحديث فلأنه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان هذا كما ذكرناه وأما الحكماء فإنهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به أرسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج أرسطو بأنها لو قدمت فإما أن تكون قبل التعلق

بالبدن متعددة متمايزة أو لا فإن كانت متمايزة فتمايزها وتعينها إما بذواتها أو لا بذواتها فإن كان بذواتها أو بلوازمها فتكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وأنه باطل إذ لو لم نقل بأن كلها متماثلة فلا أقل من أن يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وإن كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من أن تعدد أفراد النوع الواحد معلل بقابله والأعراض المكتنفة به ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ أي انتقالها من بدن إلى آخر وسنبطله وإن لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق إن بقيت على وحدتها كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم أن يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والألم وسائر الصفات وأنه باطل بالضرورة وإن لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا إلا فيما له مقدار وحجم فلا تكون مجردة بل مادية وأيضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان أخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو أن النفوس المتعلقة بالأبدان حادثة

احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلاثة

الأول أن كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث أعم من مادة يحل الحادث فيها أو يتعلق بها والمعتق بالمادة يجوز أن يكون مجردا بحسب ذاته

الثاني لو لم تكن الناطقة أزلية لم تكن أبدية أيضا والتالي باطل إتفاقا وأما الملازمة فلأنها إذا كانت حادثة يزول وجودها لأن كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة أن كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبدا
الثالث يلزم عدم تناهي الأبدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لأنها إذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الأبدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والأبدان غير متناهية لاستنادها إلى اقتضاء الأدوار الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية أيضا لكن لا استحالة في لا تناهي الأبدان والأدوار لأنها متعاقبة بخلاف النفوس فإنها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع أمور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي أو الوضع كما مر والنفوس الناطقة وإن كانت موجودة مجتمعة إلا أنها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها
تنبيه قال أرسطو كل حادث لا بد له من استناده إلى المبدأ القديم الواجب من شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام وأما الاحتياج إلى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لأنه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فإذا حدث البدن فاضت عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه أبطل التناسخ حيث قال إن صح التناسخ فإذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس أخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة

بشرطها كملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة واعلم أن هذا الذي ذكره أرسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فإنه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وإبطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثل ما يقال في إبطال التناسخ أنه يلزم تذكرها لأحوالها في البدن الآخر أو أن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها أي حدوث النفوس على وتيرة واحدة فإنه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الأبدان إذ قد يتفق وباء أي فساد هواء أو جايحة أي حادثة مستأصلة كالطوفان أو قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان كما نقل من أنه وقع حرب في أرض يونان فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن تتعلق به وليس شيء منها والأظهر منهما أي من هذين الطريقين الآخرين يصلح للتعويل إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها في البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على أنه قد نقل عن بعضهم أنه قال إني لأتذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم أن عدد أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة

وعلى أصل الدليل الذي أبطل به التناسخ اعتراضات تعرفها إن كان ما مهدنا لك من الأصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الإطناب مثل أن يقال لا نسلم أن كل حادث لا بد له من شرط حادث فإن الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز أن يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم أنه إذا حدث بدن وجب أن يفيض عليه نفس إنما يجب ذلك إذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال أراد بأصل الدليل ما ذكره أرسطو على حدوث النفس فإنه أصل لدليله على إبطال التناسخ فيعترض عليه بأنا لا نسلم أن علة التمايز إما الذات أو غيرها لأن التمايز أمر عدمي فلا يحتاج إلى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدي نفعا ولا نسلم أن تمايز أفراد نوع واحد إنما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده إلى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن

تعليق

ومن المعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن أبدانها

لا نقول بأي رأي ولكن تعليقنا على أنه قال في ذلك اليوم ونسي أنه إن كان تعلق النفس بالتناسخ فالنفس تتعلق بالأجسام في الرحم وليس بعد الولادة والدليل قول الله ثم أنشأناه خلقا آخر في ذكر مراحل تطور الجنين فيكون التعلق في الرحم ثم الميلاد بعد فترة الحمل وهو لم يحص المواليد في العالم كله بعد إتمام تلك الفترة

المقصد الرابع

المتن

تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه وأولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه

وتفيده قوة بها تسري إلى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل

وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة إلى إثبات القوى

الشرح

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمر آخر وليس أيضا تعلقا في غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الأعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة ومن ثمة قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا إلهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لأن تتعلق به النفس ألا يرى أنه تحبه ولا تمله مع طول الصحة ولا تكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فإنها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت إلى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات وإلى أن تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى إذا حاولت فعلا خاصا كالإبصار مثلا التفت إلى العين فتقوى على الإبصار التام وكذا الحال في سائر الأفعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الأفعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال وإذا حصلت لها الإحساسات توصلت منها إلى الإدراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية وترقت إلى لذاتها العقلية بعد إحتظائها باللذات الحسية

فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل أقوى منه بكثير وإنما تتعلق من البدن أو لا بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغداء الغذاء ولطيفه فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر ينحذب إليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الأطباء وعرف كونه أول متعلق للنفس بأن شد الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وأيضا التجارب الطبية تشهد بذلك وتفيده أي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها تسري الروح إلى جميع البدن فتفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل

وهذا كله عند للقادر المختار ابتداء ولا حاجة إلى إثبات القوى كما مر مرارا

المرصد الرابع في العقل

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن

في إثباته قال الحكماء أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث واحتجوا بوجهين الأول الله تعالى واحد فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ويمتنع أن يكون ذلك جسما لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ولا أحد جزئيه إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر ولا عرضا إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا نفسا إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم فيمتنع أن يكون سببا لما بعده فتعين أن يكون هو العقل

تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول في الجسم

والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجدد جزئيه فيكون مصدر الأثرين ولا جسما آخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع بالقياس إليه بالتجربة فلو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى إليه وضع قبل الصورة وأنه محال ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه ولا أحد جزئيه وإلا لكان علة للآخر وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود ولا عرضا لتأخره عنه فهو العقل

الاعتراض بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد أما على الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بأن يصدر أحد جزئيه وبواسطته يصدر الآخر وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجاده مطلقا وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله وأما على الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسما قوله إنما يؤثر فيما له وضع بالنسبة إليه ممنوع والاستقراء لا يفيد العموم سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب كما مر

الشرح

المرصد الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلاثة

المقصد الأول في إثباته قال الحكماء أول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث

قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين أول ما خلق الله القلم وأول ما خلق الله نوري أن المعلول الأول من حيث أنه مجرد يعقل ذاته ومبدؤه يسمى عقلا ومن حيث أنه واسطة في صدور سائر الموجودات ونفوس العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في إفاضة أنوار النبوة كان نورا لسيد الأنبياء واحتجوا عليه أي على إثبات العقل بوجهين

الأول الله تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه أصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء إلا الواحد ويمتنع أن يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر أولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الأولى ولتقدم الهيولى

والصورة عليه ضرورة لأن الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الأول لتقدم على أجزائه ولا يجوز أيضا أن يكون الصادر الأول أحد جزئيه إذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتأثير أيضا والصادر الأول مستقل بالوجود والتأخير معا ولا عرضا إذا لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع أن يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فيما صدر أولا فتعين أن يكون الصادر الأول هو العقل

تلخيصه أول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس الثاني الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجد جزئيه لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجدا لكل واحد من أجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الأثرين في مرتبة واحدة ولا جسما للآخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس إليه أما بالمجاورة والقرب أو المحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فإن النار لا تسخن أي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء إلا ما يقابلها فلو أوجد جسم جسما آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصور وأنه محال لأن وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه فإن النفس لا تؤثر إلا بآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا على الجسم فكيف يتصور إيجادها إياه ولا أحد جزئيه وإلا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد أبطلناه لعدم استقلاله

بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتأخره عنه في الوجود فهو أي الموجد للجسم العقل

الاعتراض بناء على تسليم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد أما على الوجه الأول فلم لا يجوز أن يكون أول صادر هو الجسم بأن يصدر أحد جزئيه عن الواجب تعالى ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد صرحوا بأن الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها وإن سلم ذلك فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف إيجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز أن يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الأول صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله

وأما على الوجه الثاني فلم لا يجوز أن يكون الموجد للجسم جسما قوله إنما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة إليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لأنه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده أولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بأن يوجد أحد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر لما مر في الاعتراض على الوجه الأول

المقصد الثاني

المتن

في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا إذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته

فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار إمكانه جسم إسنادا للأشرف إلى الجهة الأشرف والأخس إلى الأخس فإنه أحرى وأخلق وكذلك من الثاني عقل ونفس وفلك إلى العاشر ويسمى العقل الفعال المفيض للصور والأعراض على العناصر والمركبات يسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية وأوضاعها

الاعتراض هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر وإلا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فيبطل أصل دليلكم وإن كانت اعتبارية امتنع إن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي وإسناد الفلك الثامن مع ما فية من الكواكب المختلفة إلى جهة واحدة مشكل وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها إلى العقل الفعال وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي

الشرح

المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا إذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وإمكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار إمكانه يصدر جسم هو الفلك الأول وإنما قلنا إن صدورها عنه على هذا الوجه إسناد للأشرف إلى الجهة

الأشرف والأخس إلى الأخس فإنه أحرى وأخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا إلى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الأفلاك أعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وأوضاعها

الاعتراض أن يقال هذه الاعتبارات إن كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة وإلا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فيبطل حينئذ أصل دليلكم وإن كانت اعتبارية امتنع أن تصير جزء مصدر الأمور الوجودية وقد يجاب عنه بأنها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتأثير والشرط قد يكون أمرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والإضافات عارضة للمبدأ الأول فيجوز أن تكون بحسبها مصدرا لأمور متعددة كالمعلول الأول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث إسناد الأشرف إلى الأشرف خطابي لا يلتفت إليه في المطالب العلمية وإسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى إلى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك إسناد الصور والأعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها الفائتة عن الحصر إلى العقل الفعال مشكل أيضا

وبالجملة فلا يخفى عن الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي

وفي الملخص أنهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الأول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وإمكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر

بدلهما تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر

المقصد الثالث

المتن

في أحكام العقول وهي سبعة

الأول أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة

الثاني ليست كائنة ولا فاسدة إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل

الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه إذ تشخصه بماهيته وإلا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم

الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها أي ما يمكن لها فهو حاصل وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت أن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور إلا في مادي هو تحت الزمان

الخامس أنها عاقلة لذواتها إذا التعقل حضور الماهية المجردة عند الشيء ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة وفيه نظر لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس

السادس أنها تعقل الكليات وكذا كل مجرد إذ كل مجرد يمكن

أن يعقل وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره إذ لا تضاد في التعقلات فيمكن أن يقارنه الماهية المجردة للغير في العقل فيمكن أيضا أن يقارنها مطلقا إذ كونها في العقل ليس شرطا للمقارنة لأنه لو كان شرطا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل ويلزم الدور وإذا جاز مقارنة المجردة إياها أمكن تعقلها له وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل فإذا هو عاقل لكل ما يغايره بالفعل وهو المطلوب

الجواب لا نسلم أن كل مجرد يمكن تعقله كالباري وحقيقة العقول والنفوس وإن سلمنا فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان لا يعمم كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله وإن سلم فلا نسلم أنه يقتضي مقارنة الماهية المجردة للعقل وإنما يصح لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل وقد تكلمنا فيه وإن سلمنا فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة جواز مقارنته للغير مطلقا قوله وإلا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل قلنا إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان مثلين وهو ممنوع فإن حصول الشيئين في ثالث مخالف لحصول أحدهما في الآخر وإن سلم فلا يلزم إمكان تعقله وإنما يلزم هذا لو كان هو قابلا للتعقل لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة لأنا نمنعه لجواز أن يكون أمرا مغايرا مشروطا بها

السابع أنها لا تعقل الجزئيات لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية ولأنها تتغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري في مسألة العلم

خاتمة في الجن والشياطين وهي عند المليين أجسام تتشكل بأي شكل شاءت ومنعه الفلاسفة لأنها إما أن تكون لطيفة أو لا وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم أن لا تقدر على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وهو خلاف ما تعتقدونه وأما الثاني فلأنه يوجب أن ترى لو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة
والجواب أن لطفها بمعنى الشفافية فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف على الأفعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها
وبالجملة فإن أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها وإن أردتم سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء ورقة القوام فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها قوة عظيمة فإن القوة لا تتعلق بالقوام ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام كما في الأسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الأرضية وهي مختلفة فمنها الملائكة الأرضية ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير

وهي الجن والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور

الشرح

المقصد الثالث في أحكام العقول وهي سبعة

الأول أنها ليست حادثة لما تقدم أن الحدوث يستدعي مادة

الثاني ليست كائنة ولا فاسدة إذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة أخرى فلا يتصور إلا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل وأما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل أبدية

الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه إذ تشخصه بماهيته وإلا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم

الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها أي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت أن الحدوث يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور إلا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة غير زمنية

الخامس أنها عاقلة لذواتها إذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك أن ماهيتها حاضرة لذواتها فإن حضور الماهية أعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز أن يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فإن الإحساس إنما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا وإلا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل

السادس أنها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فإنه يعقل الكليات إذ كل مجرد كذلك يمكن أن يعقل لأن ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج إلى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فإن لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن أن يعقل وكل ما يمكن أن يعقل فيمكن أن يعقل مع غيره إذ نعلم بالضرورة أنه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن أن يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وأيضا كل ما يعقل فإنه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالأمور العامة كالواحدية والإمكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن أن يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ فيمكن أن يقارنه أي المجرد الماهية المجردة أي الماهية الكائنة التي للغير في العقل لأن التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فإذا تعقل

المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه فإذا أمكن أن يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن أيضا أن يقارنها أي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا أي سواء كان المجرد موجودا في العقل أو في الخارج إذ كونها أي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لأنه لو كان شرطا للمقارنة على الإطلاق وصحتها لكان مقارنته أي مقارنة المجرد للعقل التي هي أخص من مطلق المقارنة مشروطة أيضا بكونها أي بكون ماهية المجرد في العقل لأن الأخص لا بد أن يكون مشروطا بما شرط به الأعم وحينئذ يلزم الدور لأن كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به وإذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما إذا كان المجرد موجودا في الخارج وإذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير إياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج أمكن تعقلها أي تعقل الماهية الكلية له أي للمجرد أذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية إلا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دائما لم عرفت فإذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب ومحصول الكلام أن المجرد يصح أن يكون معقولا إذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما أمكن أن يعقل مع غيره أمكن أن يقارن ماهيته ماهية غيره لأن تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم إن إمكان مقارنة المعقول المجرد الماهية معقول آخر ليس متوقفا على

حصول المجرد في العقل لأن حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف إمكان المقارنة عليه كان إمكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وأنه محال وإذا لم يتوقف إمكان المقارنة على وجود المجرد في العقل أمكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله إياه وإذا أمكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لأن التغير والحدوث من توابع المادة

الجواب لا نسلم أن كل مجرد يمكن تعقله كالباري تعالى فإن حقيقته مجردة مع أنه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فإنها غير معقولة لنا أين الجزم بإمكان تعقلها ولا نسلم أن المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج إلى عمل يعمل به إنما يصح ذلك إذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها هو ممنوع وإن سلمنا فلا نسلم أن كل ما يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعمم شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما أشرنا إليه وإن سلم فلا نسلم أنه أي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل أي للمجرد المعقول وإنما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى إذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا أن للعلم تعلقا خاصا بين العالم والمعلوم وإن سلمنا أن تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم أنه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته أي مقارنة المجرد للغير مطلقا

قوله وإلا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها في العقل ويلزم الدور قلنا إنما يلزم ذلك أن لو كانت المقارنتان أي مقارنة أحد

المعقولين للآخر في العقل ومقارنة أحدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الأولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به أيضا فيدور وهو أي كونهما مثلين ممنوع فإن حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول أحدهما أي أحد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فإن الأول مقارنة أحد الحالين في محل للحال الآخر والثاني مقارنة الحال لمحله فأين أحدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل وإلا دار كما عرفت لأنا نقول ليس يزعم الخصم أن كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم أن المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها في العقل حتى إذا وجد المجرد في الخارج فإن شرط المقارنة بينهما فلم يمكن أن يقارنه غيره فلا يصح تعقله إياه وإن سلم تماثل المقارنتين وأنه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك إمكان تعقله للمعقولات المقارنة له وإنما يلزم هذا لو كان هو أي المجرد قابلا للتعقل أي لكونه عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فإذا أمكنت المقارنة فقد أمكن التعقل قطعا لأنا نمنعه أي نمنع اتحادهما لجواز أن يكون التعقل أمرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من إمكان الشرط في موضع إمكان المشروط فيه

السابع أنها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لأنها تحتاج إلى آلات جسمانية لتدرك بها ولأنها أي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري سبحانه في مسألة العلم فإن علمه تعالى محيط بها من غير أن يكون هناك آلة جسمانية أو تغير في ذاته أو صفاته الحقيقية

خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فإنها أيضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين أجسام تتشكل بأي شكل شاءت وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على أنهما من أصناف المكلفين كالملك والإنس ومنعه الفلاسفة لأنها إما أن تكون الأجسام لطيفة أو لا وكلاهما باطل أما الأول فلأنه يلزم أن لا تقدر هي على الأفعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة وسبب من خارج يصل إليها وهو خلاف ما يعتقدونه وأما الثاني فلأنه يوجب أن ترى ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب أن لطفها بمعنى الشفافية أي عدم اللون فلا يلزم أحد الأمرين لجواز أن يقوى الشفاف الذي لا لون له على الأفعال الشاقة ولا

ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فإن أردتم باللطافة الشفافية فنختار أنها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الأفعال وإن أردتم بها سرعة الانفعال والانقسام إلى أجزاء متصغرة ورقة القوام فإن اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار أنها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء إلا أنه يشكل سهولة تشكلها بأي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فإن القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر ألا ترى أن قوام الإنسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن أن يسند إلى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الأسد مع الحمار

قال قوم هي النفوس الأرضية فإن النفس إن كانت مدبرة للأجرام العلوية فهي النفس الفلكية وإن كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الأرضية أي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الأرضية وإليها أشار بقوله أتاني ملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الأرضية الكروبية بتخفيف الراء أي الملائكة المقربون ورد بأنه غير مناسب لأن الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في أنوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشيء أصلا لا لتدبير الأجسام ولا للتأثير فيها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها إلا هو

وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الأبدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله أعلم بحقائق الأمور

محرمتابع تدقيق الكتاب خالد الزبن سكينة تيسير يوسف كتاب المواقف ج3

الموقف الخامس في الإلهيات وفيه سبعة مراصد

المرصد الأول في الذات

وفيه مقاصد

المقصد الأول في إثبات الصانع

وفيه مسالك

المتن

المسلك الأول للمتكلمين قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض

وقد يستدل بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه

فهذه وجوه أربعة

الأول الاستدلال بحدوث الجواهر

وهو أن العالم حادث وكل حادث فله محدث

الثاني بإمكانها

وهو أن العالم ممكن لأنه مركب وكثير

وكل ممكن فله علة مؤثرة

الثالث بحدوث الأعراض

مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما

إذ لا بد من مؤثر صانع حكيم

الرابع بإمكان الأعراض

وهو أن الأجسام متماثلة

فاختصاص كل بما له من الصفات جائز

فلا بد في التخصيص من مخصص له

ثم بعد هذه الوجوه نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب

وإلا كان ممكنا فله مؤثر

ويعود الكلام فيه

ويلزم إما الدور أو التسلسل

وإما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته

والأول بقسميه باطل لما مر

فتعين الثاني

وهو المطلوب

المسلك الثاني للحكماء وهو أن موجودا فإن كان واجبا فذاك

وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب

وإلا لزم الدور أو التسلسل

وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى

المسلك الثالث لبعض المتأخرين جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره

فله علة

وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه

ولا تكون جزءه إذ علة الكل علة لكل جزء فيلزم أن يكون علة المجموع علة لنفسه ولعلله

فإذا هو أمر خارج عنه

والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته

وهو المطلوب

واعترض عليه بوجوه

الأول المجموع يشعر بالتناهي

فإثباته به مصادرة على المطلوب

والجواب أن المراد به هو الممكنات بحيث لا يخرج عنها شيء منها
وذلك متصور في غير المتناهي
الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد فعلته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النهاية
وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية

والجواب أنا نريد الكل من حيث هو كل
ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية كما في مجموع العشرة
الثالث إن أردت بالعلة التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك العلة متقدمة
قلنا لا نسلم ذلك في التامة
فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه
ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية
ومجموعها هو نفس الماهية
وإن أردت بها الفاعل فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك لأنه علة لكل جزء
قلنا ممنوع ولم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء بلا علة أو بعلة أخرى
والجواب أن المراد الفاعل المستقل بالفاعلية
وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل
وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر
فإذا قطع النظر عنه لم تحصل الماهية فلم يكن فاعلا مستقلا
فإن قيل هذا منقوض بالمركب من الواجب والممكن وأيضا لو كان فاعل الكل فاعلا لكل جزء للزم
في مركب في أجزائه ترتب زماني إما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته
قلت الجواب عن الأول أنا قيدناه بما كل جزء منه ممكن فاندفع النقض
وعن الثاني الثاني أن التخلف عن العلة الفاعلية لا يمتنع
كيف والمراد أن علته لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك يتم مقصودنا
ولا

يلزم ما ذكرتم إذ قد تكون علة كل جزء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل
المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكل إلى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة
بألا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا
ممتنعا بالنظر إلى وجوده
إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود
والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا
وهو المطلوب
المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره
فيلزم ألا يوجد موجود
أما الأول فلأن ارتفاع الجميع مرة لا يكون ممتنعا لا بالذات ولا بالغير
وأما الثاني فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم
وقد ذكر ههنا شبهات كثيرة حاصلها عائد إلى أمر واحد
وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو
ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفي القدر المشترك
وحلها إجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن
إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما
ولنذكر منها عدة
الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائدا عليها
والأول باطل
لأن الوجود مشترك كما مر
والماهية غير مشتركة
والثاني باطل
وإلا كان وجوده معلول ماهيته فتتقدم عليه بالوجود
والجواب وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك
بل المشترك الوجود بمعنى

الكون في الأعيان وأملنا صدق عليه الوجود فلا كالماهية والتشخص
أو وجوده غيره
وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم
الثانية لو كان موجودا لكان إما مختارا أو موجبا
والأول باطل
لأن العالم قديم بدليله
والقديم لا يستند إلى المختار
والثاني باطل
وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل
والجواب لا نسلم أن العالم قديم
وقد مر ضعف دلائله
الثالثة لو كان موجودا لكان إما عالما بالجزئيات أو لا
والأول باطل
وإلا لزم التغير فيه لتغير المعلوم فلا يكون واجبا
والثاني باطل لأنا نعلم أن هذه الأفعال المتقنة لا تستند إلى عديم العلم
والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير في الإضافات لا في الذات
وأنه جائز كما سيأتي
ولنقتصر على هذا القدر
فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك تبحرا في العلوم
وعليك بعد الاهتداء إليه أن توقر من أمثاله الأباعر
خاتمة لما ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلي أبدي
ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها
والمتكلمون إنما احتجوا عليه قبل إثبات ذلك
وعنه غنى
فلا نطول به الكتاب
الشرح
الموقف الخامس في الإلهيات التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ

المرصد الأول في الذات

وفيه مقاصد ثلاثة

المقصد الأول في إثبات الصانع

وللقوم فيه مسالك خمسة

المسلك الأول للمتكلمين قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض

وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه بناء على أن علة الحاجة

عندهم إما الحدوث وحده

أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا فهذه وجوه أربعة

الأول الاستدلال بحدوث الجواهر

قيل هذه طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال لا أحب الآفلين

وهو أن العالم الجوهري

أي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما تشهد به بديهة العقل

فإن من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بأن له بانيا

وذهب أكثر مشايخ المعتزلة إلى أن هذه المقدمة استدلالية

واستدلوا عليها تارة بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها

فكذا الجواهر المحدثة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم

فهو قابل لهما فيكون ممكنا

وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة

الثاني الاستدلال بإمكانها

وهو أن العالم الجوهري ممكن لأنه مركب من الجواهر الفردة إن كان جسما

وكثير إن كان جسما أو جوهرا فردا

والواجب لا تركيب فيه

ولا كثرة بل هو واحد حقيقي

وكل ممكن فله علة مؤثرة

الثالث الاستدلال بحدوث الأعراض أما في الأنفس مثل ما نشاهد

من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما

إذ لا بد لهذه الأحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الأصوار لا من فاعل محال

وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له

لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها

وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن

والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير

الرابع الاستدلال بإمكان الأعراض مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث

قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى

أي أعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو أن الأجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الأجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه الأربعة نقول مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب

وإلا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه

ويلزم إما الدور أو التسلسل

وأما الانتهاء إلى مؤثر واجب الوجود لذاته

والأول بقسميه باطل لما مر في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة فتعين الثاني

وهو المطلوب

ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده والاستدلال به

والمشهور أن المتكلمين استدلوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر

فقالوا إن الأجسام محدثة لما مر فكذا الأعراض

فلا بد لها من صانع

ولا

يكون حادثا

وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم

والأولان باطلان والثالث هو المطلوب

المسلك الثاني للحكماء وهو أن في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها

وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فإن كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب

وإن كان ممكنا احتاج إلى مؤثر

ولا بد من الانتهاء إلى الواجب

وإلا لزم الدور أو التسلسل

وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه

وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت ههنا كما ترى

المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات

وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات

فإن استند إلى الواجب ابتداء أو انتهى إليه فذاك

وإن تسلسلت الممكنات

قلنا جميع الممكنات المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره

فله علة موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج

وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول

ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع أجزائه لأنه عينه

ولا تكون أيضا جزءه أي بعض أجزائه إذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لأن كل جزء ممكن محتاج إلى علة

فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللا بعلة أخرى فلا تكون تلك الأولى علة للمجموع

بل لبعضه فقط

وحينئذ فيلزم أن يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله أيضا

وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمرا

داخلا فيه فإذن هو أمر خارج عنه
والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته
وهو المطلوب ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة
واعترض عليه بوجوه
الأول المجموع يشعر بالتناهي لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة
بل ذلك إنما يتصور في المتناهي
وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فإثباته به أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب
والجواب أن المراد به أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات بأسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها
وذلك متصور في غير المتناهي إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده
إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار
الثاني إن أردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا إلى غير النهاية بأن يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير أن ينتهي إلى حد يقف عنده
وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية إلا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
والجواب أنا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل
ولا حاجة إلى اعتبار الهيئة الاجتماعية إذ الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة
ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجود ههنا
الثالث إن أردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز أن تكون نفسه
قولك العلة متقدمة
قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة
فإنها مجموع أمور كل واحد منها مفتقر إليه فيكون كل واحد من تلك الأمور متقدما على

المعلول
ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل
كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية
وإن أردت بها أي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز أن يكون جزءه
قولك لأنه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع
ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة أو بعلة أخرى
والجواب أن المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية
وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلا لكل من الأجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه
وإلا وقع بعض أجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه
فإذا قطع النظر عنه أي عن الآخر لم تحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع
فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور
وهو خلاف المقدر
فإن قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزئه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلا لكل واحد من أجزائه
وأيضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في أجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا إما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته المستقلة
إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني
وإن لم توجد لزم الأمر الأول
وكلاهما محال
قلت الجواب عن الأول وهو النقض أنا قيدناه أي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض

فإن قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان

قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه إذا كانت آحادة بأسرها ممكنة

وعن الثاني وهو المعارضة أن التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير

أعني العلة التامة

على أنا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم

والمراد بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه أن علته أي علة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل

وبذلك الذي ذكرناه من المراد يتم مقصودنا وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزءه

إذ يلزم حينئذ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه

فهي إما نفسه وهو محال

أو ما هو داخل فيه فينقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه

وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فإن علته أولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح

هذا خلف

ولك أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداء

ولا يلزم ما ذكرتم من أحد الأمرين إذ قد تكون علة كل جزء من الأجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل

ولا محذور فيه

نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتموه

المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن

ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل أي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من أجزائه الممكنة إلى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الإيجاد بأن لا يستند وجرد شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها إما ابتداء أو بواسطة هي منه أيضا يكون ارتفاع الكل مرة أي بالكلية وذلك بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلا ممتنعا بالنظر إلى وجوده أي وجود ذلك الموجد المستقل إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرق إليه العدم أصلا بوجه من الوجوه

ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتى

فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر

وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه

والشيء الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء أي عدم واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا إلى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعا نظرا إلى ذاته وإلا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب

فإن قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن

يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كأنه قيل إن لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات

ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه

فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته

قلت نعم

لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب

ولذلك يقال هذا خلف

ومع ذلك هو مطلوبنا

وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته

كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا إليها

المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي ممكن

وحينئذ فيلزم أن لا يوجد موجود أصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن

أما الأول وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلأن الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة

ولا شك أن ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة أي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لأنه وآحاده برمتها ممكنة

ولا بالغير لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد أن يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته

والمفروض عدمه

وأما الثاني وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلا

فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم من أن الموجود إما واجب مسبوق وجوده بموجوبه الذاتي وإما ممكن مسبوق وجوده بموجوبه من علته

وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل

وقربه منه مكشوف لا سترة به

المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده
وهو ظاهر
ولا في إيجاده لغيره
لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود
فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلا لأن الممكن وإن كان متعددا لا يستقل بوجود ولا إيجاد
وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره
وهذا المسلك أخصر المسالك وأظهرها وقد ذكر ههنا أي في مقام إثبات الصانع شبهات كثيرة أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن حاصلها عائد إلى أمر واحد
وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر لئلا يلزم نفي القدر المشترك
وحلها إجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معا إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
وذلك لأن الدليل ملزوم للمدلول
وانتقاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه
ولنذكر منها أي من تلك الشبه مع أجوبتها عدة لتطلع بها على أحوال نظائرها
الأولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائدا عليها إذ لا محال لكونه جزءا منها
والأول باطل لأن الوجود مشترك كما مر
والماهية غير مشتركة
والثاني باطل
وإلا كان وجوده معلول ماهيته

لامتناع كونه معلولا لغيرها فتتقدم ماهيته عليه أي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف
والواجب وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الأعيان أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية
وأما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه
وذلك كالماهية والتشخص أو وجوه غيره أي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم
الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان إما مختارا أو موجوبا
والأول باطل
لأن العالم قديم بدليله
والقديم لا يستند إلى المختار
والثاني باطل وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل وكلاهما محال
والجواب لا نسلم أن العالم قديم وقد مر ضعف دلائله
الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان إما عالما بالجزئيات أو لا والأول باطل وإلا لزم التغير فيه أي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال إلى حال
فإن زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام وأخرى بعدمه
والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لأن محل الحوادث حادث
والثاني باطل لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الأفعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند إلى عديم العلم
والجواب نختار أنه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم إنما هو في الإضافات لا في الذات أي لا في صفاته الحقيقية
فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها
فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها فيكون تغيرا في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية
وأنه جائز في الواجب كما سيأتي
ولنقتصر على هذا القدر
فإن هذا منشأ للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق
وعليك بعد الاهتداء إليه بما نبهناك به من الضابطة والأمثلة أن توقر من أمثاله الأباعر جمع بعير

خاتمة للمقصد الأول لما ثبت أن الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت أنه أزلي أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها

قال الإمام الرازي في الأربعين كلاما محصله أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزليا أبديا

فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة

لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجود سواها احتاجوا في ذلك إلى وجود آخر فقالوا مثلا لو لم يكن أزليا لكان محدثا محتاجا إلى محدث آخر وتسلسل

ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل

وإما بفاعل وهو أيضا محال لأن العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل

وإما بطريان ضد

وأنه مستحيل

لأن القديم أقوى

فاندفاع الضد به أولى من انعدامه بالضد

وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطا للقديم

وإن فرض له شرط قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل

ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع

والمصنف صرح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله والمتكلمون إنما احتجوا بوجوه أخر عليه أي على كون الصانع أزليا أبديا قبل إثبات ذلك أي قبل إثبات كونه واجبا وعنه أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غنى

فلا نطول به الكتاب كما طول به الإمام كتابه على ما أشرنا إليه

المقصد الثاني

المتن

في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات
فهو منزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
وعند أبي هاشم يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية
قلنا لو شاركه غيره في الذات لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب
وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم
احتجوا على كون الذات مشتركة بما مر في الوجود من الوجوه
وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين أقسامه وأيضا فنحن نجزم به مع التردد في الخصوصيات
والجواب أن المشترك مفهوم للذات
وأنه عارض للذوات المخصوصة
وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق
عليه المفهوم الذي يسمى ذات الموضوع
وهذا منشأ لكثير من الشبه
فإذا انتبهت له وكنت ذا قلب شيحان انجلت عليك وقدرت أن تغالط
وأمنت أن تغالط
منها قولهم الوجود مشترك
إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات
فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه

ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية
وبالعكس قلنا فيه ما تقدم
ومنها الوحدة عدمية
وإلا تسلسل
قلنا مفهوم الوحدة
ولا يلزم فيما صدق عليه
فإنه مختلف
ومنها الصفات زائدة على الذات
وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا
قلنا يكون ما صدق عليه واحدا
وأما المفهوم فلا
وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى
تنبيه نقل عن الحكماء أنهم قالوا ذاته وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي
وهو عدم عروضه للغير
فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له
ووجوده ليس كذلك
وهذا بطلانه ظاهر
ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم
بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه
فإنهما قالا الوجود المشترك
الذي هو الكون في الأعيان
زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث
الشرح
المقصد الثاني في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات إليه ذهب نفاة الأحوال
قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمر زائد عليه
وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري
فإنهما قالا

المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة

وعلى هذا فهو منزه عن المثل المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المنادى تعالى عن ذلك علوا كبيرا

وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة

وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين

هذا عند أبي علي الجبائي

وأما عند أبي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي موجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية

قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة

فإن قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب

وهو الموافق لما في المحصل والأربعين

أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشترك بين الموجودات كلها

فلا يتصور كونه مميزا

فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبة فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين

قلنا في إثبات المذهب الحق أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات

والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الإثنينية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم

احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه

وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه

وأيضا فنحن نجزم به أي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مر في الوجود

وأيضا فقولنا المعلوم إما ذات وإما صفة حصر عقلي

فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك

والجواب أن المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه وأنه أي مفهوم الذات على الوجهين أمر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق على مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم

وهو غير معقول

ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعني الذي يسمى ذات الموضوع

وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها

وقد يكون عارضا لها

فمن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه المغالطة

أعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة

فإذا انتبهت له أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شيحان أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره إنجلت عليك تلك الشبه وقدرت على أن تغالط غيرك وأمنت من أن تغالط أنت

منها أي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك إذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات

فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمرا واحدا مشتركا مجزوما به

والنزاع إنما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته

ومنها قولهم الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا

وبالعكس أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا

قلنا فيه ما تقدم من أن الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية

وإلا تسلسل

قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا

إذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية له

ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فإنه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد

وبعضه نفس الماهية كما مرت إليه الإشارة في مباحث الوحدة

ومنها الصفات زائدة على الذات

وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الأخر شيئا واحدا هو عين الذات

ولا شبهة في استحالته

قلنا يكون ما صدق أي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا

وأما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة

وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتف بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها

تنبيه نقل عن الحكماء أنهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات

ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير

فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له

ووجوده ليس كذلك

وفي هذه العبارة نوع قصور

والأظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع

ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر

الموجودات

فإن وجودها زائد على ماهياتها

أو يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الموجود

ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات

فإنها عارضة لماهياتها

وهذا باطل بطلانه ظاهر

أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات

ولا يخفى استحالته

وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة

قال المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه

فإنهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة

وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد

المقصد الثالث

المتن في أن وجوده نفس ماهيته أو زائد

وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف

وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية

الشرح

المقصد الثالث في أن وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء

أم زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين

وأنه مساو لوجود الممكنات أم مخالف

وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للإعادة

المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن أنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان

وخالف فيه المشبهة

وخصصوه بجهة الفوق

ثم اختلفوا فذهب محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها

وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات

وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد

وأنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع

وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة

ومنهم من قال محاذ للعرش غير

مماس له
فقيل بمسافة متناهية
وقيل غير متناهية
ومنهم من قال ليس ككون الأجسام في الجهة
لنا وجوه
الأول لو كان في مكان لزم قدم المكان
وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق
الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه
والمكان مستغن عن المتمكن
الثالث لو كان في مكان فإما في بعض الأحياز أو في جميعها
وكلاهما باطل
أما الأول فلتساوي الأحياز ونسبته إليها فيكون اختصاصه ببعضها ترجيحا بلا مرجح
أو يلزم الاحتياج في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير
وأما الثاني فلأنه يلزم تداخل المتحيزين وأنه محال بالضرورة
وأيضا فيلزم مخالطته لقاذورات العالم
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
الرابع لو كان جوهرا فإما ألا ينقسم أو ينقسم
وكلاهما باطل
أما الأول فلأنه يكون جزء لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء
تعالى عن ذلك
وأما الثاني
فلأنه يكون جسما
وكل جسم مركب
وقد مر أنه ينافي الوجوب الذاتي
وأيضا فقد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال له كان جسما لقام بكل جزء علم وقدرة
فيلزم تعدد الآلهة
وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء
وربما يقال لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فيلزم إما قدم الأجسام أو حدوثه

وهو بناء على تماثل الأجسام
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الأجسام في التحيز
ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب
وقد علمت ما فيه
احتج الخصم بوجوه

الأول ضرورة العقل تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه
والجواب منع الضرورة
وإنما ذلك حكم الوهم
وأنه غير مقبول
وربما يستعان في تصوره بالإنسان الكلي وعلمنا به
الثاني كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا
فهو إن كان متصلا بالعالم فمتحيز
وإن كان منفصلا عنه فكذلك
والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الأول
الثالث إنه إما داخل العالم أو خارج العالم
أو لا داخله ولا خارجه
والثالث خروج عن المعقول
والأولان فيهما المطلوب
والجواب أنه لا داخل ولا خارج
الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا
وهو قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته
والجواب منع التفسيرين
وقد يقال في تقريره أجمعنا أن له تعالى صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام التحيز تبعا
الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فإن استكبروا فالذين عند ربك إليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح إليه هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى
وحديث

النزول
وقوله الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء فقرر
فالسؤال والتقرير يشعران بالجهة
والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات
ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالا ويفوض تفصيلها إلى الله
كما هو رأي من يقف على إلا الله
وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة
وأما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمرو على العراق
والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام كما يقال فلان قريب من الملك
وجاء ربك أي أمره
وإليه يصعد الكلم الطيب أي يرتضيه
فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال
و من في السماء أي حكمه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب
وعليه فقس
الشرح
المرصد الثاني في تنزيهه
وهي الصفات السلبية
وفيه مقاصد سبعة
المقصد الأول أنه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الأمكنة وخالف فيه المشبهة
وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهما فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه
في الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه أنه ههنا أو هناك
قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل

الجهات

وعليه اليهود

حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الركب الثقيل وقالوا أنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع

وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة

ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له

فقيل بعده عنه بمسافة متناهية

وقيل بمسافة غير متناهية

ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى

والإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به

لنا في إثبات هذا المطلوب وجوه

الأول لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة

وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى

وعليه الاتفاق من المتخاصمين

الثاني المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه

والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل

الثالث لو كان في مكان فإما أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل

أما الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها لأن المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته أي نسبة ذات الواجب إليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح إن لم يكن هناك مخصص من خارج أو يلزم الاحتياج أي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير إن كان

هناك مخصص خارجي
وأما الثاني وهو أن يكون في جميع الأحياز فلأنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض الأحياز مشغول بالأجسام وأنه أي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة
وأيضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا
وإذا كان جوهرا فإما أن لا ينقسم أصلا أو ينقسم
وكلاهما باطل
أما الأول فلأنه يكون جزءا لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء
تعالى الله عن ذلك
وأما الثاني فلأنه يكون جسما
وكل جسم مركب
وقد مر أنه أي التركيب الخارجي ينافي الوجوب الذاتي
وأيضا فقد بينا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب
وربما يقال في إبطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من أجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال
فيلزم تعدد الآلهة
وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد علماء قادرون أحياء
كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه
وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع
فلا يلزم ما ذكر من المحذور
وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم حينئذ إما قدم الأجسام أو حدوثه لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام وهو أي هذا الاستدلال بناء على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات
وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الأجسام في التحيز
ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته
وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو أن الاشتراك والتساوي في

العوارض لا يستلزم التركيب

احتج الخصم على إثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة

الأول ضرورة العقل أي بديهته تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حال فيه ليكون مختصا بجهة ومكان إما أصالة أو تبعا

والجواب منع الضرورة العقلية

وإنما ذلك حكم الوهم بضرورته وأنه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوره أي تصور موجود لا حيز له أصلا بالإنسان الكلي المشترك بين أفراده وعلمنا به فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعا

أما الأول فلأنه لو كان متحيزا أو حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص

فلا يطابق أفرادا متباينة المقادير والأوضاع

فلا يكون مشتركا بينها

وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين

وإلا لم يكن علما بتلك الماهية

فإن قلت الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة

ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزا

قلت هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة

ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك

وإنما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لأن الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني

الثاني كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا فهو أي الواجب

تعالى إن كان متصلا بالعالم فمتحيز
وإن كان منفصلا عنه فكذلك
والجواب منع الحصر
وهو من الطراز الأول أي من الأحكام الوهمية
وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالأوليات فتحسب أنها منها
الثالث أنه إما داخل العالم أو خارج العالم أو لا داخله ولا خارجه
والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بداهة العقل
وإلا ولأن فيهما المطلوب وهو أنه متحيزة وفي جهة
والجواب أنه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول
الرابع الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره
والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات
والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو أي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته
والجواب منع التفسيرين فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه
وليس يلزم من هذا كونه متحيز بذاته والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل
ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا
وقد يقال في تقريره أي تقرير الوجه الرابع أجمعنا على أن له تعالى صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا أصالة
ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مر
الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فإن استكبروا فالذين عند ربك إليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح إليه هل

ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى وحديث النزول وهو أنه تعالى ينزل إلى السماء الدنيا في كل ليلة

وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه

هل من مستغفر فأغفر له

وقوله الخرساء أين الله فأشارت إلى السماء فقرر ولم ينكر

وقال إنها مؤمنة

فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان

والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة

كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالا ويفوض تفصيله إلى الله كما هو رأي من يقف على الله

وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة

وأما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء

نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق

والعندية بمعنى الاصطفاء

والإكرام كما يقال فلان قريب من الملك

وجاء ربك أي أمره وإليه يصعد الكلم الطيب أي يرتضيه

فإن الكل عرض يمتنع عليه الانتفال

ومن في السماء أي حكمه أو سلطانه

أو ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والأحاديث

فالعروج إليه هو العروج إلى موضع يتقرب إليه بالطاعات فيه

وإتيانه في ظل إتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل

وخص بالليل لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات

والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية

فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث ونظائرها

فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها

المقصد الثاني

المتن في أنه تعالى ليس بجسم

وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم

فالكرامية قالوا هو جسم

أي موجود

وقوم قالوا هو جسم

أي قائم بنفسه

فلا نزاع معهم إلا في التسمية

ومأخذها التوقيف

ولا توقيف

والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة

فقيل من لحم ودم كمقاتل بن سليمان

وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء

وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه

ومنهم من يقول إنه على صورة إنسان
فقيل شاب أمرد جعد قطط
وقيل شيخ أشمط الرأس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين
والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسما لكان متحيزا
واللازم قد أبطلناه
وأيضا يلزم تركبه وحدوثه
وأيضا فإن كان جسما لاتصف بصفات الأجسام
إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح أو الاحتياج
وأيضا فيكون متناهيا فيتخصص بمقدار وشكل
واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص
ويلزم الحاجة
وحجتهم ما تقدم والجواب الجواب
الشرح
المقصد الثاني في أنه تعالى ليس بجسم وهو مذهب أهل الحق
وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا هو جسم
أي موجود
وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم
أي قائم بنفسه
فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف
ولا توقيف ههنا
والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة
فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره
وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه
ومنهم أي من المجسمة من يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان
فقيل شاب أمرد جعد قطط أي شديد الجعودة
وقيل هو شيخ أشمط الرأس واللحية
تعالى الله عن قول المبطلين
والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسما لكان متحيزا

واللازم قد أبطلناه في المقصد الأول
وأيضا يلزم

تركبه وحدوثه لأن كل جسم كذلك

وأيضا فإن كان جسما لاتصف بصفات الأجسام

إما كلها فيجتمع الضدان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هنالك مرجح من خارج

وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها أو الاحتياج أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره

وأيضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص

واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

ويلزم حينئذ الحاجة إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من أن كل

موجود فهو إما متحيز أو حال في المتحيز كما تشهد به البديهة

والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى

والأول هو الجسم

وأيضا كل قائم بنفسه جسم

وأيضا الآيات والأحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب

المقصد الثالث

المتن

أنه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا أما الجوهر أما عند المتكلم فلأنه المتحيز

وقد أبطلناه

وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع

وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته

ووجود الواجب نفس ماهيته

وأما العرض فلاحتياجه إلى محله

الشرح

المقصد الثالث أنه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا

أما الجوهر فنقول إنه مسلوب عنه تعالى فأما عند المتكلم فلأنه المتحيز بالذات وقد

أبطلناه

وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع

وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم أيضا

وأما العرض فلاحتياجه في وجوده إلى محله

والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه

المقصد الرابع

المتن

أنه تعالى ليس في زمان

هذا ما اتفق عليه أرباب الملل

ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا

أما عند الحكماء فلأن الزمان مقدار حركة المحدد فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وأما عندنا فلأنه متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم

فأي تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني أو الذاتي فتقدم الباري سبحانه عليه ليس تقدما زمانيا

وأن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان

وأنه يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة

وههنا أسرار أخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك

الشرح

المقصد الرابع إنه تعالى ليس في زمان أي ليس وجوده وجودا زمانيا

ومعنى كون الوجود زمانيا أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان

كما أن معنى كونه مكانيا أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان هذا مما اتفق عليه أرباب الملل

ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا

وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى الجهة والمكان

أما عند الحكماء فلأن الزمان

عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه

ولا يتصور وجوده إلا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان

فما لا تغير فيه أصلا لا تعلق له بالزمان قطعا

نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله

وأما أنه زماني أو آني أي واقع في أحدهما

فكلا

وأما عندنا فلأنه أي الزمان متجدد يقدر به متجدد

فلا يتصور في القديم

فأي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى

تنبيه على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفا يعلم مما ذكرنا أنا سواء قلنا العالم حدثنا بالحدوث الزماني كما هو رأينا أو الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا إياه ليس تقدما زمانيا وإلا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان

بل هو تقدم ذاتي عندهم

وقسم سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها ويعلم أيضا أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين وإلا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان وإلا لم يتصف به الباري تعالى وأنه أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي

ولو في الأمور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى إنا أرسلنا نوحا وذلك لأنه إذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية إلا أن حكمته

تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديما لزم الكذب في أمثال ما ذكر

فإن الإرسال لم يكن واقعا قبل الأزل

وههنا أسرار أخر لا أبوح بها ثقة بفطنتك

منها إذا قلنا كان الله موجودا في الأزل وسيكون موجودا في الأبد

وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات

ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية

ومنها أنه إذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس إليه ماض وحال ومستقبل

فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه

إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان

المقصد الخامس

المتن في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم من امتناع اتحاد الإثنين مطلقا

وأنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية

وأنه ينفي الوجوب

وأيضا لو استغنى على المحل لذاته لم يحل فيه

وإلا احتاج إليه لذاته ولزم قدم المحل

وأيضا فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه

وإلا كان أحقر الأشياء

وأيضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول

والأجسام متساوية في القبول

وإنما التخصيص للفاعل المختار

فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة

وأنه ضروري البطلان

والخصم معترف به

وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة

وقد أبطلناه

وقد عرفت ضعفه

كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى

تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات

وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الأجسام

واعلم أن المخالف في هذين الأصلين طوائف

الأولى النصارى

وضبط مذهبهم

أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه كل ذلك إما ببدنه أو بنفسه

وإما ألا يقولوا بشيء من ذلك

وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق أو لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمى إبراهيم خليلا

فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير

فالستة الأولى باطلة لما بينا والسابع لما سنبينه أن لا مؤثر إلا الله

وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب

الثانية النصيرية والإسحاقية من الشيعة

قالوا ظهور الروحاني

بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
وفي طرف الخير كالملائكة
فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة
وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة
ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم
الثالثة بعض المتصوفة
وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد
والضبط ما ذكرناه في قول النصارى
ورأيت من ينكره ويقول إذ كل ذلك يشعر بالغيرية
ونحن لا نقول بها
وهذا العذر أشد من الجزم
الشرح
المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم أي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الإثنين مطلقا
وفي أنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية
وأنه ينفي الوجوب الذاتي وأيضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه إذ لا بد في الحلول من حاجة
ويستحيل أن يعرض للغني بالذات ما يحوجه إلى المحل
لأن ما بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير وإلا احتياج إليه أي إلى المحل لذاته فإن الاستغناء عدم الاحتياج
فلا واسطة بينهما
ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا
وأيضا إذا حل في شيء فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه إلى أجزائه وهو باطل
وإلا أي إن

لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب أحقر الأشياء لحلوله فيه
وأيضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والأجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الأفراد المتماثلة
وإنما التخصيص ببعض الأجسام دون بعض للفاعل المختار
فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وأنه ضروري البطلان
والخصم معترف به
وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة
وقد أبطلناه
وقد عرفت ضعفه لأن الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى فإنها قائمة بذاته ولا تحيز هناك
تنبيه كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات
وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل الأجسام
واعلم أن المخالف في هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث
الأولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا
ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه
كل ذلك إما ببدنه أي بدن عيسى أو بنفسه
فهذه ستة
وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك
وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أو لا
ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات
وسماه ابنا تشريفا وإكراما كما سمى إبراهيم خليلا
فهذه ثمانية احتمالات باطلة إلا الأخير
فالستة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول
والسابع باطل لما سنبينه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله
وهذا كلام إجمالي
وأما تفصيل مذهبهم

فسنذكره في خاتمة الكتاب
كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارة خفيفة لكنه بعد إتمام الكتاب رأى الاقتصاد على بيان الفرق الإسلامية أولى خوفا من الإملال
الطائفة الثانية النصيرية والإسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر
ففي طرف الشر كالشياطين فإنه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة إنسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه
وفي طرف الخير كالملائكة فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي فلا يمتنع حينئذ أن يظهره الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم وهذه ضلالة بينة
الطائفة الثالثة بعض المتصوفة
وكلامهم مخبط بين الحلول

والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى أنه تعالى خص أولياءه بخوارق عادات كرامة لهم

ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية

ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار

وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا من ذلك الجزم إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترىء على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز

المقصد السادس

المتن في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث

ولا بد أولا من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات على شيء واحد فنقول الحادث الموجود بعد العدم

وأما ما لا وجود له وتجدد

ويقال له متجدد

ولا يقال له حادث فثلاثة

الأول الأحوال

ولم يجوز تجددها إلا أبو الحسين فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات

الثاني الإضافات

ويجوز تجددها اتفاقا

الثالث السلوب

فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به

امتنع تجدده

وإلا جاز

إذا عرفت هذا فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث فمنعه الجمهور

وقال المجوس كل حادث قائم به

والكرامية بل كل حادث

يحتاج إليه في الإيجاد

فقيل هو الإرادة

وقيل كن واتفقوا أنه يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته محدثا فرقا بينهما

لنا وجوه ثلاثة

الأول لو جاز قيام الحادث لجاز أزلا

واللازم باطل

أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات

وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وأيضا فتكون القابلية طارئة على الذات

فتكون صفة زائدة

ويلزم التسلسل وإذا كانت من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم بدوامها والذات أزلية

فكذا القابلية

وهي تقتضي جواز اتصاف الذات به أزلا إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به

وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا

وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا

فيلزم صحة وجود الحادث أزلا

هذا خلف

الثاني صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص

الثالث أنه تعالى لا يتأثر عن غيره

ويمكن الجواب عن الأول بأن اللازم أزلية الصحة

والمحال صحة الأزلية

فأين أحدهما من الآخر إذ لو لزم لزم في وجود العالم وإيجاده

لا يقال القابلية ذاتية دون الفاعلية لأنا نقول الكلام في قابلية الفعل

وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة لا يمكن بقاؤها

وكل لاحق منها مشروط بالسابق

فلا ينتقل عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر

ولا يلزم الخلو وأما الخلو عن كل واحد منها

فإما لامتناع بقائه

ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله

وإما لأنه لو لم يخل عنه لم

يمكن حصول غيره
فيلزم فقد كمالات غير متناهية
فكان فقده لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة
وعن الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد أن لم يكن فهو أول المسألة
وإن أردت أن هذه الصفة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع لجواز أن يكون مقتضى لذاته
إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب
وإما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات يوجد الحادث في ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهذا يبتني على أربع مقدمات
الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث
الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
والثلاث الأول مشكلة
والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني
احتج الخصم بوجوه
الأول الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير
ولا تتصور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة
قلنا تعلقه
وإنه إضافة
الثاني المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم أو مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم
وأنه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر

قلنا المصحح هو حقيقة الصفة القديمة

وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها

الثالث أنه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وعالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد

قلنا التغير في الإضافات

قالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه

وإن أنكروه باللسان

فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل

لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته

وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر

وأبو الحسين يثبت علوما متجددة

والأشعرية يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم أو انتهاؤه

وهما عدم بعد الوجود

والفلاسفة أثبتوا الإضافات مع عروض المعية والقبلية

والجواب أن التغير في الإضافات كما تقدم في تحرير محل النزاع

والحكماء لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الإلزام

تنبيه الصفات حقيقية محضة كالسواد والبياض وذات إضافة كالعلم والقدرة

وإضافية محضة كالمعية والقبلية

ولا يجوز التغير في الأول مطلقا

ويجوز في الثالث مطلقا

والثاني لا يجوز التغير فيه ويجوز في تعلقه

الشرح

المقصد السادس في أنه تعالى يمتنع أن يقوم بذاته حادث

ولا بد أولا أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والإثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم

وأما ما لا وجود له وتجدد

ويقال له متجدد ولا يقال له حادث وهو فثلاثة أقسام

الأول الأحوال

ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى إلا أبو الحسين من المعتزلة فإنه قال تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في أبكار الأفكار

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الأحوال مثل المدركية والسامعية المبصرية والمريدية والكارهية

وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى

الثاني الإضافات أي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال إنه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه

الثالث السلوب

فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

فإن هذه سلوب يمتنع تجددها

وإلا جاز فإنه تعالى موجود مع كل حادث

ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن
إذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث أي الأمور الموجودة بعد عدمها
فمنعه الجمهور من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم
وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري تعالى إليه في الإيجاد أي في إيجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هي الإرادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستند إلى القدرة القديمة
وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين
واتفقوا على أنه أي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا
وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما
لنا في إثبات هذا المدعى وجوه ثلاثة
الأول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز أزلا
واللازم باطل
الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات
وإلا لزم الإنقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي فإن القابلية إذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول
وبعد عروضها ممكنة القبول له
فيلزم ذلك الانقلاب
ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي
ولما لم يكن لنا

حاجة إلى هذا لم نتعرض له وأيضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها
وثبوتها للذات أزلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها
وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية
فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك
وإلا فهناك قابلية ثالثة
ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين
وهو محال
وإذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها
والذات أزلية
فكذا القابلية
وهي أي أزلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به أي بالحادث أزلا
إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به أي بالمقبول
وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها أزلا تستلزم صحة الطرفين أزلا فيلزم صحة وجود الحادث أزلا
هذا خلف
الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفات الكمال
فخلوه عنها نقص
والنقص عليه محال إجماعا
فلا يكون شيء من صفاته حادثا
وإلا كان خاليا عنه قبل حدوثه
الثالث منها أنه
تعالى لا يتأثر عن غيره
ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به
ويمكن الجواب عن الوجه الأول بأن اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو أزلية الصحة أي أزلية صحة وجود الحادث
وهذا اللازم ليس بمحال
فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة والمحال هو صحة الأزلية أي صحة أزلية وجود الحادث
وهذا ليس بلازم
لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه
فأين أحدهما من الآخر وأيضا ما ذكرتموه منقوض إذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وإيجاده

فإنه تعالى موصوف في الأزل بصحة إيجاد العالم
فيصح في الأزل وجوده قطعا

فيصح أن يكون العالم أزليا وهو محال
فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم
لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول دون الفاعلية فإنها صفة غير لازمة
فلا يلزم إمكان أزلية المفعول لأنا نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير
فإنها أزلية كما أشرنا إليه
فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل
ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بأن يقال لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها
وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء
فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن له إلا إلى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة
وأما الخلو عن كل واحد منها فإما لامتناع بقائه
ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه
إنما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه
وأما لأنه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم حينئذ فقد كمالات غير متناهية
فكان فقده أي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجد أنه مع فقدان تلك الكمالات
إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير إليه المصنف
ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد أن لم يكن فهو أول المسألة إذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك إنه لا يتأثر عن غيره

عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب
وإن أردت أن هذه الصفة الحادثة تحصيل في ذاته من فاعل غيره فممنوع إن ذلك لازم من قيام
الصفة الحادثة به لجواز أن يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته
إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب والتلاحق وإما على سبيل الاختيار
فكما أوجد سائر المحدثات في أوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
وهذا الاستدلال يبتني على أربع مقدمات
الأولى أن لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث
الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء ضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث
والثلاث الأول من هذه المقدمات مشكلة
إذ لا دليل على صحتها
فلا يصح الاستدلال بها
والرابعة إذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات
احتج الخصم بوجوه ثلاثة
الأول الاتفاق على أنه متكلم سميع بصير
ولا تتصور هذه الأمور إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى
قلنا الحادث تعلقه أي تعلق ما ذكر من الصفات
وأنه أي ذلك التعلق إضافة من الإضافات فيجوز تجددها

وتغيرها
إذا الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه
وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة
الثاني المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث أو كونه صفة مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وأنه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به
قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها
فلا يلزم اشتراك الصحة
الثالث أنه تعالى صار مخالفا للعالم بعد ما لم يكن
وصار عالما بأنه وجد بعد أن كان عالما بأنه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم
قلنا التغير في الإضافات فإن العلم صفة حقيقة لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره
والخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقية
والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية أكثر العقلاء يوافقوننا فيه أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وإن أنكروه باللسان
فإن الجبائية قالوا بإرادة وكراهة حادثتين لا في محل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر
وأبو الحسين يثبت علوما متجددة
والأشعرية يثبتون النسخ
وهو إما رفع الحكم القائم بذاته أو انتهاؤه
وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة أثبتوا الإضافات أي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر
فقد ذهبوا أيضا إلى قيام الحوادث به
والجواب أن التغير في الإضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع
وكذا مراد

أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد

أو نقول هؤلاء ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه

والحكماء لا يثبتون كل إضافة

فلا يرد عليهم الإلزام بالمعية والقبلية ونظائرهما

فإنها إضافات لا وجود لها

تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة أقسام حقيقية محضة

كالسواد والبياض والوجود والحياة

وحقيقة ذات إضافة كالعلم والقدرة

وإضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عددها الصفات السلبية

ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقا

ويجوز في القسم الثالث مطلقا

وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه

المقصد السابع

المتن اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة كالطعم واللون

والرائحة والألم

وكذا اللذة الحسية

وأما اللذة العقلية فنفاها المليون

وأثبتها الفلاسفة

قالوا اللذة إدراك الملائم

فمن أدرك كمالا في ذاته التذ به

وذلك ضروري

ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات

وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات

والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر

وإذا كان سببا

للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة

ووجود السبب لا يكفي دون وجود القابل

وإن سلم فلم قلت إن إدراكنا مماثل لإدراكه بالحقيقة

الشرح

المقصد السابع اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقا

وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها

فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي

وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة

قالوا اللذة إدراك الملائم

فمن أدرك كمالا في ذاته التذ به

وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم إن كماله تعالى أجل الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذاته أقوى اللذات

ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى

والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مر

وإذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة

ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل

وإن سلم قبول ذاته لها فلم قلت إن إدراكنا مماثل لإدراكه في الحقيقة حتى يكون هو أيضا سببا للذة كإدراكنا

ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

المرصد الثالث في توحيده تعالى

المتن وهو مقصد واحد

وهو أنه يمتنع وجود إلهين

أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته لوجهين

الأول لو وجد واجبان

وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية

لتمايزا بتعين لامتناع الإثنينية بدون الامتياز بالتعين

فيلزم تركبهما

وأنه محال وهو مبني على أن الوجوب وجودي

فإن صح لهم ذلك تم الدست ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية وكون

التعين أمرا ثبوتيا إذ قد فرغنا عنهما

الثاني الوجوب هو المقتضي للتعين فيمتنع التعدد

أما الأول فإذ لولاه فإما أن يستلزم التعين لوجوب فيلزم تأخره ويلزم الدور

أو لا يستلزم فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال

والتعين بلا وجوب فلا يكون واجبا لذاته

وهو أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا

وأما الثاني فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص

وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين

الأول لو وجد إلهان قادران لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان فتستوي النسبة

فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح

الثاني إذا أراد أحدهما شيئا فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع

وكلاهما محال

أما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين

وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما

وأيضا فإذا فرض في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال

وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا

وأما الثاني فلأن ذلك الشيء لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به

فالذي امتنع تعلق قدرته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر فيكون هذا عاجزا

هذا خلف

واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة

فلكل فاعل

والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا

اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره وبالشرير من يغلب شره كما ينبىء عنه ظاهر اللغة

لكنه غير ما لزم فلا يفيد إبطاله
ثم بعد يقال لهم الخير إن قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير
وإن لم يقدر عليه فهو عاجز
فتعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر إقناعا
الشرح
المرصد الثالث في توحيده تعالى
أفرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد
وهو أنه يمتنع وجود إلهين
أما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
الأول لو وجد واجبان
وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الإثنينية مع التشارك في تمام الماهية
بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما أي تركب هوية كل
منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز
وأنه محال إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه
وهو أي هذا الوجه مبني على أن الوجوب وجودي إذ حينئذ يكون نفس الماهية
فإن صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد
يطلق على التمكن في المناصب والصدارة
أي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه
ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية
ولا منع كون التعين أمرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب حينئذ
وإنما لم يمكن منعهما إذ قد فرغنا عنهما أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم
الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم إليه
فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب

أما الأول وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين فإذ لولاه فإما أن يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما عداه علة له أو لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين

وأنه محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب

فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب

وهذا أيضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية

وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد

ولذلك لم يتعرض له

وأما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الألوهية لوجهين

الأول لو وجد إلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات إليهما سواء

إذ المقتضي للقدرة ذاتهما

وللمقدورية الإمكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما

فإذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وأنه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين

وإما بأحدهما

ويلزم الترجيح بلا مرجح

فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح

الثاني من الوجهين إذا أراد أحدهما شيئا فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال
أما الأول فلأنا نفرض وقوع إرادته له لأن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
فيلزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
وإما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما
وأيضا يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه
فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا
هذا خلف وأيضا فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا
وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون إلها
وأما الثاني وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده فلأن ذلك الشيء الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الإلهين وإرادته به
فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا عاجزا
فلا يكون إلها
هذا خلف
لأنه خلاف المقدر
وقد مر أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد
واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية دون الوثنية
فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود
ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب
واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها إلى ما هو إله حقيقة
وأما الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة
فلكل منهما فاعل على

حدة
فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه
وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى أنه يوجد خير كثير وشر كثير
اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبىء
عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى
الذي أشرنا إليه
فلا يفيد إبطاله أي إبطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير إن قدر على
دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير
وإن لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح إلها
فلا يوجد إلهان كما ذكرتم فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلا وأكثر إقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد

المقصد الأول في إثبات الصفات على وجه عام

المتن ذهب الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة

فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة

وعلى هذا

وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه

والمعتزلة لهم تفصيل يأتي في كل مسألة

احتج الأشاعرة بوجوه

الأول ما اعتمد عليه القدماء

وهو قياس الغائب على الشاهد

فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا

وقد عرفت ضعفه

كيف والخصم قائل باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا وقد يمتنع ثبوتها في الشاهد بل الثابت فيه العالمية والقادرية والمريدية

الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا الله الواجب بمثابة حمل الشيء على نفسه

واللازم باطل

وفيه نظر

فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم على مفهوم الذات

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا

نعم لو تصورا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما دون الآخر حصل المطلوب

ولكن أنى ذلك

الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة واحدا وأنه ضروري البطلان

وهذا من النمط الأول

والإيراد هو الإيراد

احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة لكان فاعلا لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلا لها

وقد تقدم بطلانه

والجواب لا نسلم بطلانه

وقد تقدم الكلام عليه

واحتج المعتزلة بوجوه

الأول ما مر أن إثبات القدماء كفر

وبه كفرت النصارى

والجواب ما مر من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا ذات وصفات

الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير

والجواب أن العالمية عندنا ليست أمرا وراء قيام العلم به

فيحكم عليها بأنها واجبة

وإن سلم فالمراد لوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها

فذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة

فإنه نفس المتنازع فيه

وإن أردتم أنها واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر

الثالث صفته صفة كمال

فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره

وهو باطل اتفاقا

والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال فهو جائز عندنا

وهو المتنازع فيه

وإن أردتم غيره فصوروه ثم بينوا لزومه

الشرح

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد ثمانية

المقصد الأول في إثبات الصفات لله تعالى

على وجه عام لا يختص بصفة دون أخرى

ذهبت الأشاعرة ومن تأسى بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة

وعلى هذا القياس فهو سميع يسمع بصير يبصر

حي بحياة وذهبت الفلاسفة والشيعة إلى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات

وكذا سائر الصفات

مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه

ومنهم من لم يجوز خلوه عنها

والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة مسألة من مباحثها احتجت الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوه ثلاثة

الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا

ولا شك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب

وحد العالم ههنا من قام به العلم

فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له

فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات

وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول

كيف والخصم أي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب

والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب

وكذا الحال في باقي الصفات

فإذا وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا

كيف وقد يمنع ثبوتها أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية

الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الإخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه

واللازم باطل لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته

وإذا بطل كونها نفسه

ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات

وفيه نظر

فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل

نعم

لو تصورا أي مفهوما الوصف والذات معا بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما أي الوصف على الذات دون حمل الآخر أي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات

ولكن أنى ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما

الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا

وأنه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى أنها عين الذات

وهذا الوجه من النمط الأول أي الوجه السابق عليه

والإيراد هو الإيراد يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها

والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول

فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته

فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه

قلت ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا وله صفة

وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات

بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى

فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة

فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة

وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها

احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلا لها أيضا لقيامها بذاته وقد تقدم بطلانه

والجواب لا نسلم بطلانه

وقد تقدم الكلام عليه واحتجت المعتزلة والشيعة بوجوه ثلاثة

الأول ما مر من أن إثبات القدماء كفروا به كفرت النصارى

والجواب ما مر أيضا من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا إثبات ذات واحدة وصفات قدماء

الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير

والجواب أن العالمية عندنا يعني نفاة الأحوال ليست أمرا وراء قيام العلم به فيحكم بالنصب على جواب النفي عليها بأنها واجبة والحاصل أن العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم

وإن سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلو الذات عنها فلذلك لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضا بهذا المعنى أعني صفة العلم

فإنه نفس المتنازع فيه بيننا إذ نحن نجوزه

وأنتم لا تجوزونه

وإن

أردتم أنها أي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فإن الصفة في حد ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي

الثالث صفته تعالى صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به أن يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة

وهو باطل اتفاقا

والجواب إن أردتم استكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وإن أردتم به غيره أي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه أولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه

وملخصه أن المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا إتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الأول

لكن يتجه أن يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا إن كان بقدرة واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها

وإن كان بإيجاب لزم كونه تعالى موجبا بالذات فلا يكون الإيجاب نقصانا فجاز أن يتصف به بالقياس إلى بعض مصنوعاته

ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة

المقصد الثاني في قدرته

المتن وفيه بحثان

البحث الأول في أنه تعالى قادر

وإلا لزم أحد الأمور الأربعة

إما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر

وبطلان اللوازم دليل بطلان الملزوم
بيان الملازمة أنه إما أن لا يوجد حادث أو يوجد
فإن لم يوجد فهو الأمر الأول وإن وجد فإما ألا يستند إلى مؤثر أو يستند
فإن لم يستند فهو الثاني وإن استند فإما ألا ينتهي إلى قديم أو ينتهي
فإن لم ينته فهو الثالث
وإن انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل فيلزم الرابع
وإن شئت قلت لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل وبيان الملازمة لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل واعلم أن هذا الاستدلال إنما يتم بأحد طريقين
الأول أن يبين حدوث ما سوى الله تعالى وأنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته
الثاني أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظا بحركة دائمة
وأنت بعد إحاطتك بما تقدم خليق بأن يسهل عليك ذلك
احتج الحكماء بوجوه
الأول تعلق القدرة بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح وأنه يسد باب إثبات الصانع وأيضا يلزم قدم الأثر
وإما لا لذاتها فيحتاج إلى مرجح
ويلزم التسلسل
والجواب أن تعلقها إنما هو بذاتها كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم فيستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من

ترجيح القادر لأحد مقدوريه بلا مرجح ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح
وبالجملة فالترجيح بلا مرجح
أي بلا داعية
غير الترجيح بلا مرجح
أي بلا مؤثر أصلا
مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته
وربما يقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع
ولا ينتهي إلى الوجوب وقد عرفت ضعفه
قولكم يلزم قدم الأثر
قلنا ممنوع
وإنما يلزم في الموجب الذي إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما إذ نسبته إلى الأزمنة سواء
وأما القادر فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت دون غيره
فإن قيل إذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل فأي فرق بين الموجب والمختار
قلت أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان
ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي
ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك
وبالعكس فإن قيل القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثرا
قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا
وإن سلمناه فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم
فروع على إثبات القدرة عندنا
الأول القدرة قديمة
وإلا كانت واقعة بالقدرة لما مر ولزم التسلسل
الثاني إنها صفة واحدة
وإلا لاستندت إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب
وكلاهما باطل
أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة
وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء
فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض
فلو تعددت لزم ثبوت قدر غير متناهية
وهذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد

الثالث قدرته تعالى غير متناهية

أما ذاتا فلأن التناهي من خواص الكم

ولا كم ثمة

وأما تعلقا فمعناه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره

وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة

وهذه الأحكام مطردة في الصفات كلها فلا نكررها

تنبيه القدرة صفة زائدة لما بينا

وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين

الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة

ولا مشترك سوى كونها قدرة

فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام

والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد

ثم لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

الثاني القدر في الشاهد مختلفة

ففي الغائب إن كانت مثلها لم تصلح لخلق الأجسام

وإلا لم يكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك

والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض

البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات

والدليل عليه أن المقتضي للقدرة الذات والمصحح للمقدورية الإمكان

ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء

وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه ولا تخصيص خلافا للمعتزلة ولا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء

وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم

واعلم أن المخالفين في هذا الأصل

وهو أعظم الأصول

فرق

الأولى الفلاسفة

قالوا إنه واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران والصادر عنه العقل الأول

والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه

والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

الثانية المنجمون

ومنهم الصابئية

قالوا الكواكب هي المدبرات أمرا لدوران الحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها

إلى البعض وإلى السفليات
وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول وتأثير الطوالع
والجواب أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف
وإذا قام البرهان على نقيضه
كيف ونقول لهم قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية فلا يمكن جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية وأخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكما بحتا ثم نردد ونقول الفلك إن كان بسيطا فقد بطل الإحكام لما ذكرناه وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن الفلك بسيط فحركاته بسيطة والحركات المختلفة تقتضي محركات مختلفة كما عرفت
وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم
وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع
فكيف يثبت لها أحكام لا يقال الأفلاك وإن كانت بسيطة فالبروج مكوكبة والعبرة بقرب كواكبها الثابتة وبعدها ومسامتتها وعدمها لأنا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم ثم اختصاص كل كوكب بجزء يبطل بساطة الأفلاك فيعود الإشكال
الثالثة الثنوية
ومنهم المجوس
قالوا إنه تعالى لا يقدر على الشر وإلا لكان خيرا شريرا معا
والجواب أنا نلتزم التالي
وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير لأحد أمرين إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير أي ذلك مقتضى نحيزته
والغالب على هجيراه
وإما لعدم التوقيف
وأسماء الله تعالى توقيفية

الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل

وكلاهما نقص

والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه

فإن الكل ملكه

وإن سلم فغايته عدم الفعل لوجود الصارف وذلك لا ينفي القدرة

الخامسة البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة أو معصية أو سفه

والجواب أنها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا

وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات

وهو خال عن الغرض كسائر أفعاله

ولا يلزم العبث

السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع

وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا وأراد العبد عدمه لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما

فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر

لا يقال يقع مقدور الله لأن قدرته أعم لأنا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور

ولا أثر له في هذا المقدور

فهما في هذا المقدور سواء

والجواب أنه مبني على تأثير القدرة الحادثة

وقد بينا بطلانه

فراجع ما تقدم

الشرح

المقصد الثاني في قدرته

وفيه بحثان

الأول في أنه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد العالم وتركه
فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
وإلى هذا ذهب المليون كلهم
وأما الفلاسفة فإنهم قالوا إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام
وأما كونه تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما
فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه
ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه وتعالى
وأشار المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله وإلا أي وإن لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث بالكلية أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام
وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم
أما بيان الملازمة فهو أنه على تقدير كونه تعالى موجبا إما أن لا يوجد حادث أو يوجد
فإن لم يوجد فهو الأمر الأول
وإن وجد فإما أن لا يستند ذلك الحادث الموجود إلى مؤثر موجد أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني من تلك الأمور
وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى القديم أو ينتهي
فإن لم ينته فهو الثالث منها لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا إليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة
وهو تسلسل محال اتفاقا
وإن انتهى فلا بد هناك من قديم يوجد حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل

في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة
فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته
وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل
والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال
وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب
فإن وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله
قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم
وقد تفرد به المصنف رحمه الله تعالى
وإن شئت قلت في إثبات كونه قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث
والتالي باطل بطلانا ظاهرا وأما بيان الملازمة فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديما إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضا على شرط آخر حادث وحينئذ تسلسل أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال
واعلم أن هذا الاستدلال الذي أشار إليه بقوله وإن شئت قلت إنما يتم بأحد طريقين
الأول أن يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب الباري قدم الحادث وأن نبين مع ذلك أيضا أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع

كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة أخرى
وهكذا إلى غير النهاية
وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت
الثاني من الطريقين أن نبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت إليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة
وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث
فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد
فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم
وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم
وإذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة أو بغير واسطة قديما
هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضا
ولقائل أن يقول ذلك البرهان البديع لا يتم أيضا إلا بالطريق الأول
إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف
عن المؤثر التام
أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك

القديم مختارا كما مر
وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى
وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأن مؤثره إما مختار مع كون الباري تعالى موجبا
وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى
وأنت بعد إحاطتك بما تقدم من المباحث خليق بأن يسهل عليك ذلك أي بيان الأمور المذكورة
أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه وتعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجردات
وأما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي
إحتج الحكماء على إيجابه تعالى بوجوه كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله
الأول لأنه الذي عليه يعولون وبه يصولون
وتقريره أن يقال لا يجوز أن يكون قادرا إذ تعلق القدرة منه بأحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الأشكال والألوان إما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وأنه يسد باب إثبات الصانع إذ يجوز حينئذ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح
وأيضا يلزم قدم الأثر لأن المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي
وكذا قدرته وتعلقها
فلا يجوز

تخلف الأثر عنه
وهو باطل لأن أثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم
وإما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به إلى مرجح من خارج
ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل
وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزا هو وضده أيضا فيحتاج إلى مرجح آخر
ويلزم التسلسل في المرجحات
والجواب نختار أن تعلقها بأحد المقدورين إنما هو بذاتها لا بأمر خارجي
وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داع كما بينا في طريقي الهارب وقدحى العطشان
قولكم أولا فيستغني الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح أحد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح
أي بلا مؤثر أصلا مغايرة ظاهرة
ولا يلزم من صحته صحته أي من صحة الأول صحة الثاني
ألا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف
ولذلك لم يذهب إلى صحته أحد من العقلاء
ولا يشهد كذلك بامتناع الأول
ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما يختار أن تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى الوجوب فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضا إلى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من أن الأولوية التي لم تنته إلى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الأثر
قلنا ممنوع
وإنما يلزم ذلك في الموجب الذي إذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما إذ نسبته إلى

الأزمنة سواء
وأما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت الذي أوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت
فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة
ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختارا في قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطا بطبيعته
فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فإن قيل هذا وجه ثان لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم إرادة الله وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقت معين
وأن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار
إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال إذ كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف في الأزل على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقت معين
فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت
وحينئذ فأي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان
ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك
وبالعكس
وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلا
ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها توجب الفعل
وإلا أمكن أن يوجد معها تارة ولا يوجد أخرى
وأنه ترجيح بلا مرجح
وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه

وأما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته تمتنع عليه التغير
فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلا
وأجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق
فإن قيل هذا وجه ثالث لهم
وهو أن يقال القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء فإنها لو تعلقت بأحدهما كانت إيجابا لا قدرة
والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند إلى شيء
وحينئذ لا يكون الوجود أيضا مقدورا فلا قدرة أصلا
قلنا لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثرا فإن عدم المعلول مستند إلى عدم علته كما أن وجوده مستند إلى وجودها
وإن سلمناه أي كون العدم لا يصلح أثرا فالقادر من إن شاء فعل
وإن لم يشأ لم يفعل
لا إن شاء فعل العدم فإن العدم ليس أثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل
فلم يوجد الفعل
وهذا أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل فعل
وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود
فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا
فروع على إثبات القدرة كما هي عندنا أعني أن تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها
الأول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة
وإلا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى
وقد مر بطلانه
وكانت أيضا واقعة أي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث
وهو باطل وإذا كانت واقعة بالقدرة

لزم التسلسل لأن القدرة الأخرى حادثة أيضا إذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى
فتستند إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدرة إلى ما لا يتناهى
وهو أيضا محال
الثاني أنها صفة واحدة
وإلا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الأول إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب
وكلاهما باطل
أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم
وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء
فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض
فلو تعددت القدر الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدرة غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما
ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي
وهو باطل
لأن وجود ما لا يتناهى محال مطلقا
وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع
وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بأن هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد ويلزم
منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما
نبهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب
فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك
وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتو الصفات
الثالث قدرته تعالى غير متناهية أي ليست موصوفة بالتناهي لا

ذاتا

ولا تعلقا

أما ذاتا فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة إذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي

وأما تعلقا فمعناه أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللاتناهي له

ومعنى لا تناهيه أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره أي بما وراء ذلك الحد وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الأحكام الثلاثة التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها

يعني أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية

فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي

وغير متناهية تعلقا بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة

وعلى هذا فقس

واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة فلا حاجة إلى التكرار

تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما بيناه من إثبات زيادة الصفات على وجه عام

وقد تحتج المعتزلة على نفيه بوجهين

الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الأجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة

ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الأجسام لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضا

والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما وأخرى بكونه جهلا إلى غير ذلك

وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك

القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم إلى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها

الثاني القدرة في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغائب إن كانت القدرة مثلها أي مثل إحدى القدرة التي في الشاهد لم تصلح قدرة الغائب لخلق الأجسام كنظيرتها

وإلا لم تكن مخالفتها لها أشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك أيضا

والجواب منع أن مخالفتها للقدرة الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر

البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات أي جميعها والدليل عليه أن المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته والمصحح للمقدورية هو الإمكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السوية وإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها

وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء

وإنما هو نفي محض ولا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا

فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة

ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء

وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية

بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به
وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر
وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على سواء
قيل ولا بد أيضا من تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها
واعلم أن المخالفين في هذا الأصل أعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها وهو أعظم الأصول فرق متعددة كما سيتلى عليك
الأولى الفلاسفة الإلهيون فإنهم قالوا إنه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه أثران
والصادر عنه ابتداء هو العقل الأول
والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل
والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وما تمسكوا به في إثباته فقد زيفناه
الفرقة الثانية المنجمون
ومنهم الصابئية
قالوا الكواكب المتحركة بحركات الأفلاك هي المدبرات أمرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها أي مواضع الكواكب في البروج وأوضاعها بعضها إلى بعض
وإلى السفليات وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الأربعة
وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة
والجواب أن الدوران لا يفيد العلية سيما إذا تحقق التخلف كما في

توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة
ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما إذ قام البرهان على نقيضه فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله كيف ونقول لهم ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لأنكم قد ادعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذ جعل درجة حارة أو نيرة أو نهارية
وجعل درجة أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكما بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكواكب وبعضها بيتا لكواكب أخر
وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا إلى غير ذلك من الأمور التي تدعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول إن الفلك إن كان بسيطا فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه
وإلا بطل علم الهيئة
إذ مبناه أن الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في أنفسها فالحركات المختلفة والمشاهدة والمرصودة منها تقتضي محركات مختلفة على أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت
وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام النجومية لأنها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة لهم
وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع
فكيف يثبت لها أحكام مترتبة عليها لا يقال الأفلاك وإن كانت بسيطة متساوية الأجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع
والعبرة في تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها
فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج
لأنا نقول البروج
كما علمت
تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على

رأيهم وإن أمكن أن يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به أحد منهم

قلت البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار

قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم ثم أنا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من أجزاء الفلك يبطل بساطة الأفلاك إذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح

وعلى هذا فيعود الإشكال أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام

الفرقة الثالثة الثنوية

ومنهم المجوس فإنهم قالوا إنه تعالى لا يقدر على الشر

وإلا لكان خيرا شريرا معا فلذلك أثبتوا إلهين كما مر تفصيله

والجواب أنا نلتزم التالي فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها

وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لأحد الأمرين إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرير

أي ذلك مقتضى نحيزته أي طبيعته

والغالب على هجيراه أي دأبه وعادته

وإما لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية

الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه

قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه

والجواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه

فإن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أي وجه أراد

وإن سلم قبح الفعل بالقياس إليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح

وذلك لا ينفي القدرة عليه

الفرقة الخامسة أبو القاسم البلخي ومتابعوه

قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة

أو سفه خال عنهما أو مشتمل على متساويين منهما

والكل محال منه تعالى

والجواب إنها أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا

وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها

فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية

ولما كان لقائل أن يقول ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة أجاب عنه بقوله وهو أي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر أفعاله المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة

ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك

الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع
وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا من أفعال العبد يوجد فيه وأراد العبد عدمه منه لزم إما وقوعهما
فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان
أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر على مراده
والمقدر خلافه
لا يقال يقع مقدور الله لأن قدرته أعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي
إلهين لأنا نقول معنى كون قدرته أعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور
فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه
والجواب إنه مبني على تأثير القدرة الحادثة
وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم
وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير
قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه
ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية
نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية دون العبدية

المقصد الثالث

المتن في علمه تعالى وفيه بحثان
البحث الأول في إثباته
وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
وإنما نفاه شرذمة لا يعبأ بهم وسنذكره
لكن المسلك مختلف
أما المتكلمون فلهم مسلكان
الأول أن فعله تعالى متقن
وكل من فعله متقن فهو عالم
أما الأول فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما في الحيوانات
وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة

لها
ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات
وأما الثاني فضروري
وينبه عليه أن من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم
وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم
فإن قيل المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع
إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما
ويمكن تصوره على وجه أكمل أو الموافق من بعض الوجوه فلا يدل على العلم أو أمرا ثالثا فبينه لنا
وكيف وأنه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لأنه أوسع من المربع
ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها
وهذا لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت بلا آلة مع أنه لا علم لهما
والجواب عن الأول أن المراد ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب
وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب
إذ لا

يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه
أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم
وعن الثاني أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا مما هو مبدأ لذلك
الثاني أنه تعالى قادر لما مر
وكل قادر فهو عالم
لا يقال قد يصدر عن النائم والغافل فعل قليل اتفاقا
وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله
لأنا نقول لا نسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة
وأما الحكماء فلهم أيضا مسلكان
الأول إنه مجرد
وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات
وقد برهنا على المقدمتين
الثاني إنه تعالى يعقل ذاته
وإذا عقل ذاته عقل ما عداه
أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة للشيء المجرد
وهو حاصل في شأنه
وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ويرد على الأول منع الكبرى
وبرهانه قد مر ضعفه
وعلى الثاني أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم
وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك
ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك لا بد له من دليل سلمناه
لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير سلمنا لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء وعلم أنه علة له وأنه موجود
وأنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول

فلم قلتم إن ذلك حاصل له تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات
لأن الجزئيات

صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له

وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علما كليا

لأن ما علم بماهيته أو بعلته يعلم كليا

فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها أو مع كونها معللة بكذا

والماهية كلية

وكونها معللة بكذا كلي وتقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية

البحث الثاني أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة

فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات لمثل ما مر في القدرة

وهو أن الموجب للعلم ذاته

والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها

ونسبة الذات إلى الكل سواء

والمخالف في هذا الأصل فرق

الأولى من قال إنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين

ونسبة الشيء إلى نفسه محال

والجواب منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات نسبة

ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة

سلمناه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية

وكيف لا وأحدنا يعلم نفسه لا يقال ذلك لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه

وكلامنا في الواحد الحقيقي لأنا نقول أحدنا لو كان له نسبة إلى كل جزء منه فقد حصل المطلوب

وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم فلا يعلم نفسه

الثانية من قال إنه لا يعلم شيئا أصلا

وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه

وقد بينا امتناعه

لا يقال لا نسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به

وإلا لزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية

لأنا نقول المدعي لزوم إمكان علمه به

فإن من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة

وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به

وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة

والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة فيمن يمكنه العلم بنفسه وإن أمكن له منعنا بطلان التالي
وأيضا فقد مر بطلان ما ذكروه في أنه لا يعلم نفسه
الثالثة من قال أنه لا يعلم غيره
لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره
وإلا فمن علم شيئا
علم جميع الأشياء
فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم فيكون في ذاته كثرة غير متناهية
والجواب إنه كثرة في الإضافات
والعلم واحد
وذلك لا يمتنع
الرابعة من قال إنه لا يعقل غير المتناهي إذا المعقول متميز عن غيره
وغير المتناهي غير متميز عن غيره
وإلا لكان له حد به يتميز عن الغير
فليس غير متناه
هذا خلف
والجواب من وجهين
الأول إنه معقول من حيث أنه غير متناه
وفيه نظر لأن ذلك أمر واحد عارض لغير المتناهي
وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناه
والنزاع إنما وقع فيه
وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا إجمالا
الثاني المعقول كل واحد واحد
وأنه متميز عن غيره
ولا يضر عدم تميز الكل
والحق أنا نقول لا نسلم أن المتميز له حد ونهاية
وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه بالحد والنهاية
وأنه ممنوع

الخامسة من قال لا يعلم الجزئيات المتغيرة
وإلا فإذا علم أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله
والأول يوجب التغير والثاني الجهل
والجواب منع لزوم التغير فيه بل في الإضافات
وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة بأن العلم بأنه وجد وسيوجد واحد
فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن
وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر لطريان الغفلة عن الأول
والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
وهذا مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس زمانيا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل
إذ الحال معناه زمان حكمي هذا
والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا
والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا
فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل
وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك
واحتج عليه بوجوه
الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع
فالعلم به غير العلم به
لأن اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما
الثاني أن شرط العلم بأنه وقع الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع عدم الوقوع
فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما
وقد يعبر عنه بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم فلم يعلم دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد
نعم لو انضم إليه العلم بدخول غد علم ذلك

الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وبالعكس

وغير المعلوم غير المعلوم

وقد يعبر عن هذا بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل

وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا

السادسة من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل لا السلب الكلي إذ لو علم كل شيء فإذا

علم شيئا علم علمه به وكذا علم علمه بعلمه ويلزم التسلسل

والجواب إنه تسلسل في الإضافات وأنه غير ممتنع

كيف وأنه قد يكون بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي

تنبيه العلم صفة زائدة لما مر

وأنكره المعتزلة لوجوه

الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد

فيلزم تماثلهما ويلزم قدمهما أو حدوثهما

فإن قيل هذا لازم عليكم في العالمية فما هو جوابكم فهو جوابنا

قلنا عالميته تعالى تعلق الذات وعالميتنا تعلق العلم فليسا من وجه واحد

والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق التماثل إذ المختلفات تشترك في لازم واحد

فإن قيل فبم يعرف تماثل العلوم قلنا إن كان طريق آخر فذلك

وإلا توقف سلمنا التماثل

لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث كما في الوجود

الثاني إنه تعالى عالم بما لا نهاية له فيلزم علوم غير متناهية

والجواب أن التعدد في التعلقات وهي إضافية

الثالث يلزم علمه بعلمه

وتتسلسل

والجواب أنه في الإضافات

الرابع لو كان ذا علم لكان فوقه عليم
واللازم باطل اتفاقا
بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم
والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه إن الله عنده علم الساعة كيف وأنه لفظي يقبل التخصيص
الشرح
المقصد الثالث في علمه تعالى
وفيه بحثان
البحث الأول في إثباته
وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
وإنما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره
لكن المسلك في إثبات كونه تعالى عالما مختلف
أما المتكلمون فلهم مسلكان
الأول أن فعله تعالى متقن أي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة
وكل من فعله متقن فهو عالم
أما الأول أعني اتقان فعله فظاهر لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما إذا تأمل في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات
وأما الثاني وهو أن من كان فعله متقنا كان عالما فضروري
وينبه عليه أن من رأى خطا حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم
وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم

فإن قيل المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع إن فعله تعالى متقن إذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه أكمل مما هو عليه أو الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثرا عالما أو لا كإحراق النار وتبريد الماء أو أمرا ثالثا فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول أيضا أنه أي دليلك على إثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر

واختيارها للمسدس لأنه أوسع من المثلث

والمربع والمخمس ولا يقع بينها أي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة

وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع أنه لا علم لهما بما يصدر عنهما

وما يتضمنه من الحكم

والجواب عن الأول أن المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحير فيه العقول

ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع

ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب

إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم

والجواب عن الثاني أنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما المسلك الثاني إنه تعالى قادر لما مر

وكل قادر فهو عالم لأن

القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار
ولا يتصور ذلك إلا مع العلم
لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع إذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا
وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لأنا نقول لا نسلم الملازمة
إذا الضرورة فارقة فإنها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم
ولا تجوز صدور كثير عنه
وأما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلهم في إثبات علمه تعالى أيضا مسلكان
المسلك الأول إنه مجرد أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات
وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين
المسلك الثاني إنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه
أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته
ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية
وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه
ويرد على المسلك الثاني أنا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم
وتعريفه بذلك

لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان
إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليل سلمناه أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر
وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها
سلمناه أي عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لأنه إذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله
وإذا علما معا علم البعيد أيضا لأنه معلولهما
نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء الذي هو علة وعلم أنه علة له أي للشيء الأخر الذي هو معلول وعلم أنه موجود
وعلم أنه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا
لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده
ولا يدل على ثبوت العلم الآخر فلم قلتم إن ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم
تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات
وذلك لأن الجزئيات معلولة بالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا
وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علما كليا لأن ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الأول أو علم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا
فإن المعلول ماهيته كذا أما وحدها كما في المسلك الأول أو مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي أيضا

وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة
وههنا محل تأمل
فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط أو بغير وسط
وادعوا أيضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
فاعترض عليهم بعض المحققين وقال إنهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا
فإن الجزئيات معلولة له كالكليات
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضا
لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع إطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
البحث الثاني إن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة
فهو أعم من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وإنما قلنا عمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة
وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل سواء فإذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها
والمخالف في هذا الأصل أيضا فرق ست
الأولى من قال من الدهرية إنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة

والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك

والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقة ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة فإن قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين العالم

وهما ممكنتان كما عرفت

وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا إشكال سلمناه أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية فإن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة

وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات

لا يقال ذلك أي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في أنفسنا بوجه من الوجوه أي سواء كان تركيبا خارجيا أو ذهنيا

وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به لأنا نقول أحدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة إلى كل جزئية فقد حصل المطلوب إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه وإلا فلا يعلم إلا أحد جزئيه

فيكون العالم غير المعلوم لأن الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه

فإن قلت من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة

وهذا القدر من التغاير يكفينا

الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة إنه لا يعلم شيئا أصلا

وإلا علم نفسه

إذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء أنه يعلمه

وذلك يتضمن علمه بنفسه

وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الأولى

لا يقال لا نسلم أن من علم شيئا علم أنه عالم به

وإلا لزم من العلم بشيء العلم

بالعلم بذلك الشيء
وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بأمور غير متناهية وهو محال لأنا نقول المدعي لزوم إمكان علمه به أي بأنه عالم
وذلك مما لا خفاء فيه فإن من علم شيئا أمكنه أن يعلم أنه عالم به بالضرورة
وإلا جاز أن يكون أحدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به
وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد
وذلك سفسطة ظاهرة وإذا لزم الإمكان
ثبت المدعي لأن إمكان المحال محال
والجواب إنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها إنما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه
وإن أمكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض
وأيضا قد مر بطلان ما ذكروه في إثبات أنه لا يعلم نفسه
الثالثة من الفرق المخالفة من قال إنه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته
وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأخر وإلا فمن علم شيئا علم جميع الأشياء لأن العلم به حينئذ عن العلم بها
وهو باطل
وإذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى
وذلك محال بالتطبيق
والجواب أنه أي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الإضافات والتعلقات وذلك لأنه لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته
وذلك أي تكثر الإضافات والتعلقات لا تمتنع لأنها أمور اعتبارية لا موجودة
الرابعة من تلك الفرق من قال إنه لا يعقل غير المتناهي
إذ المعقول متميز عن غيره لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه
ولأنه لو لم يتميز

عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه
وإلا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير وإذا كان له طرف فليس غير متناه
هذا خلف
والجواب من وجهين
الأول إنه معقول من حيث أنه غير متناه يعني أن المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره
بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه
وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم
وفيه نظر لأن ذلك الوصف
أعني اللاتناهي
أمر واحد عارض لغير المتناهي
وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناه
والنزاع إنما وقع فيه لأنه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه موصوف بالوحدة
ولما اتجه أن يقال المراد أن مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه
لا أن عارضه معقول في نفسه
أشار إلى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا إجمالا
وما ذكرتم علم إجمالي لا منازعة فيه لأحد
كيف ولا بد منه في الحكم بعد تميزه
الثاني المعقول كل واحد واحد ومن غير المتناهي وأنه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها
ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل
ولم لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا إجمالا على عكس الجواب
الأول أعرض عنه أيضا فقال والحق أن نقول لا نسلم أن المعقول المتميز يجب أن يكون له حد
ونهاية يمتاز به عن غيره
وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية
وأنه ممنوع لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد

الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة
وإلا فإذا علم مثلا أن زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار ويبقى ذلك العلم بحاله
والأول يوجب التغير في ذاته من صفة إلى أخرى
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية
وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول
والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير إنما هو في الإضافات لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة
فعلى الأول يتغير نفس العلم
وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز
وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة
وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها
وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الأشاعرة بأن العلم بأنه وجد الشيء و العلم بأنه سيوجد واحد
فإن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له
وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل الآن لطريان الغفلة عن الأول
والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة
فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه
وهذا الذي ذكروه مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس

علما زمانيا أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فإنه واقع في زمان مخصوص

فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده

وما حدث قبله أو بعده كان ماضيا أو مستقبلا

وأماعلمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه إذ الحال معناه زمان حكمي هذا

الماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا

والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا

فمن كان علمه أزليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزء معين من أجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه وتعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل

فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر

وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط

كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته إلى جميع الأزمنة سواء

فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها

لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه

ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات

قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم أنه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها

وما يتعلق بها من الأحوال

كيف وما ذهبوا إليه من أن

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت إليه الإشارة
وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد
واحتج عليه بوجوه
الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به
لأن اختلاف المتعلقين أي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما
الثاني أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع
وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع
فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما أصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما
وقد يعبر عنه أي عن الوجه الثاني بأن من علم أن زيدا سيدخل البلد غدا وجلس إلى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لأجل الظلمة دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون أحدهما عين الآخر نعم لو انضم إليه أي إلى العلم بأنه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك أي أنه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين أحدهما
وإنما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا إلى الوجه الثاني لا وجها على حدة
الثالث يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلا وبالعكس كما إذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه وغير المعلوم أي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان
وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان
وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول
والصواب كما هو في الأربعين أنه يمكن العلم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم

بأنه وقع وبالعكس
وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذ تغاير العلمين ابتداء
ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بأن قبل الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل
وبعد الوقوع وبالعكس فتغايرا لتنافي وصفيهما
أعني العلمية والجهلية كتنافي وصف المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث
وقد عده الإمام الرازي وجها برأسه ثم إن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه وتعالى بالمتغيرات
وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر
ورد عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون الباري سبحانه وتعالى في الأزل عالما بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيله له تعالى عنه
السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل أي رفع الإيجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية إذ لو علم كل شيء
فإذا علم شيئا علم أيضا علمه به لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفهومات
وكذا علم علمه بعلمه لأنه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم
والجواب أنه تسلسل في الإضافات لا في أمور موجودة لأن العلم من قبيل الإضافة والتعلق عندنا وأنه أي تسلسل الإضافات غير ممتنع كما مر غير مرة قبل
نقول كيف يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال أنه قد يكون علمه بعلمه

نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي فإنهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف

فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث

تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الإجمال وأنكره المعتزلة لوجوه

الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالا أو تفصيلا فيلزم حينئذ تماثلهما لأن كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم إما قدمهما معا أو حدوثهما معا لأن التماثلات يجب اشتراكها في اللوازم

فإن قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فإنه إذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم

قلنا لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا أي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين

والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك من وجه التعلق وطريقه التماثل إذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد

فإن قيل إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم

قلنا إن كان هناك طريق آخر إلى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به إليها وإلا توقف كما في سائر الأشياء التي لا سبيل لنا إلى معرفتها سلمنا التماثل

لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لأن المتماثلات قد تختلف فبهما كما في الوجود فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما

وسره أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص

الثاني من الوجوه أنه تعالى عالم بما لا نهاية له فإذا فرض أن علمه زائد على ذاته فيلزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيء آخر

والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية فيجوز لا تناهيها

وأما ذات العلم فواحدة

الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضا زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له

والجواب أنه في الإضافات لأن علمه واحد

وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى

من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات

الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم

واللازم باطل اتفاقا

بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم

والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه

ولا يحيطون بشيء من علمه

وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر إن الله عنده علم الساعة

كيف وأنه أي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه وتعالى ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى

المقصد الرابع في أنه تعالى حي

المتن هذا مما اتفق عليه الكل لأنه عالم قادر

وقد أطبقوا أيضا عليه

وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة

لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال

ولا تتصور في حقه تعالى فقالوا إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر

وهو مذهب الحكماء وأبى الحسين البصري من المعتزلة

وقال الجمهور إنها صفة توجب صحة العلم إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحا بلا مرجح

وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة

فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل

فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون بصفة أخرى

والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي الاختصاص بأمر

وليس جعل ذلك علة صحة العلم أولى من جعلها نفس صحة العلم

فمن أراد إثبات زيادة فعليه بالدليل

الشرح

المقصد الرابع في أنه تعالى حي

هذا ما اتفق عليه الكل من أهل الملل وغيرهم لأنه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد أطبقوا أيضا عليه أي على أنه عالم إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته

وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة

لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قالوا المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول

وإن كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحياة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر

وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة

وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة إنها صفة توجب صحة العلم والقدرة إذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح

وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية

هذا خلف

فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون اختصاصه به بصفة أخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح

ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد

يقتضي هو لذاته الاختصاص بآخر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح

ومن العلوم أن ليس جهل ذلك الأمر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم أولى من جعلها أي

جعل ذلك الأمر أشبه نظر إلى قوله نفس صحة العلم

فمن أراد إثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل

المقصد الخامس

المتن في أنه تعالى مريد

وفيه بحثان

البحث الأول في إثبات الإرادة

ولا بد ههنا من تصويرها أولا ثم تقريرها

فقال الحكماء إرادته نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية

وقال أبو الحسين هو علمه ينفع في الفعل

وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه أو اعتقاده بنفع الفعل يوجب الفعل

ويسميه بالداعية

وقال النجار إنه أمر عدمي

وهو عدم كونه مكرها

وقال الكعبي هي في فعله العلم

وفي فعل غيره الأمر به

وقال

أصحابنا إنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
واحتجوا عليه بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا يمكن أن يقع بها ذاك من غير فرق
وكل واحد منهما فرض
فإن نسبته إلى الأوقات سواء
فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده
فلا بد من مخصص
وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين لا بمرجح
وليس القدرة لاستواء نسبتها إليهما
ولا العلم لأنه تبع الوقوع
فلا يكون الوقوع تبعا له
وإلا لزم الدور
فإذا هو أمر ثالث
وهو المطلوب
فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين سواء فيعود الكلام فيها ويلزم التسلسل
قلنا لا نسلم ذلك بل تعلقها بأحدهما لذاتها لا يقال فيجب ذلك الجانب ويمتنع الآخر فيلزم سلب الاختيار
قلنا وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار
وربما قال الحكماء لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع
وإنما ذلك في العلم الانفعالي
والأصحاب يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين
البحث الثاني إرادته تعالى قديمة
إذ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل
وقالت المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها
فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض
وقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذاته تعالى
ويعرف بطلانهما بما ذكرنا
خاتمة قال الإمام الرازي كونه تعالى مريدا إما أن يكون نفس ذاته وهو قول ضرار
وإما أمرا سلبيا وهو أحد قولي النجار
وإما ثبوتيا معللا

بذاته وهو القول الآخر له
وإما معللا بمعنى قديم وهو قول أصحابنا
وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى
وهو قول الكرامية
أو موجود لا في محل
وهو قول الجبائية من المعتزلة
أو قائم بذات غير ذات الله تعالى
ولم نر أحدا ذهب إليه
ويبطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه مريدا
والثاني لزوم كون الجماد مريدا
والخامس والسادس لزوم التسلسل
والخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والسادس أنه يلزم عرض لا في محل
وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء
وكونه ذاته تعالى لا في محل لا يوجب اختصاصه به
الشرح
المقصد الخامس في أنه تعالى مريد
وفيه بحثان
البحث الأول في إثبات الإرادة
ولا بد ههنا من تصويرها أولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية
قال ابن سينا العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام
فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق

وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي إرادته تعالى هو علمه ينفع في الفعل

وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه إن ظنه أو اعتقاده ينفع في الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية

ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن أبي الحسين وحده أنه قال الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي

وقال الحسين النجار أنه أي كونه مريدا أمر عدمي

وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا

وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به

وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة أنها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع

واحتجوا عليه أي على ثبوت تلك الصفة بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في إمكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فإن نسبته إلى الأوقات المعينة كلها سواء

فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده

فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده

ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الأوقات من ثبوت

مخصص يقتضيه وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر لا بمرجح هذا خلف
وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت ولا العلم لأنه تبع
الوقوع أي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه
فلا يكون الوقوع تبعا له
وإلا لزم الدور
فإذن هو أي المخصص أمر ثالث يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام أيضا
إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا
وهو المطلوب
فإن قيل الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين وإلى الأوقات سواء إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر
وكما يجوز إرادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والإرادة فنثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل
قلنا لا نسلم ذلك أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها بأحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة إلى صفة أخرى
فإن قيل إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وحينئذ فيلزم الإيجاب وسلب الاختيار

قلنا أي لأنا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لأنه فرعه

وههنا بحث

وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين

اتجه أن يقال إذا لزم أحد الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الإرادة الأولى

فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك

وإذا لم يلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها

وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق إرادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك

فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب

وما ذكره من أن الوجوب المترتب الاختيار لا ينافيه

إنما يصحح في القدرة

بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع

وإنما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم

وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه وتعالى

والأصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وإن كان العلم فعليا

البحث الثاني إرادته تعالى قديمة

إذ لو كانت حادثة ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت إلى إرادة أخرى مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الإرادات الموجودة

وقالت المعتزلة أي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من

المعتزلة إنها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكأنه مأخوذ من قول الحكماء إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان

فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدات المكتشفة بالممكن الذي يحدث في المادة

وذلك لأن المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه

ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها

فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها

وفيه بعد لأنه خروج عن قانون الملة إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية

والأظهر أن يقال وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثا فيه

إذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح

ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها

ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها

وقالت الكرامية إنها حادثة قائمة بذاته تعالى

ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه

خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا

قال

الإمام الرازي في الأربعين كونه تعالى مريدا إما أن يكون نفس ذاته
وهو قول ضرار وإما أن لا يكون نفس ذاته وحينئذ إما أن يكون أمرا سلبيا
وهو أحد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره
وإما أمرا ثبوتيا ولا بد له من علة لإمكانه فيكون إما معللا بذاته تعالى وهو القول الآخر له
وإما معللا بغير ذاته
وحينئذ إما أن يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول أصحابنا
وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى
وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة أو قائم بذات غير ذات الله تعالى
ولم نر أحد ذهب إليه ويبطل الأول أنا نعلمه ونشك في كونه مريدا
ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لأنه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الإرادات ويبطل الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة أنه يلزم عرض لا في محل
وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها أولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه به
لأن كونه لا في محل أمر سلبي
فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس

المتن في أنه تعالى سميع بصير
السمع دل عليه
وهو مما علم بالضرورة من دين محمد والحديث مملوء به لا يمكن إنكاره ولا تأويله
وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي
وكل حي يصح

اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وأنهما من صفات النقص
فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب بالسمع والبصر
ويتوقف على مقدمات
الأول إنه حي بحياة مثل حياتنا
وأنه ممنوع
إذ حياته مخالفة لحياة غيره
ولهذا لا يصح عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
الثانية إن الصمم والعمى ضدان لهما
وهو ممنوع
بل عدم ملكه لهما واتصافه بعدمهما ليس نقصا
وهو أول المسألة
الثالثة إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو دعوى بلا دليل
وقد تقدم ضعفه
الرابعة إنه تعالى منزه عن النقائص
والعمدة في إثباته الإجماع فليعول عليه في هذه المسألة ابتداء ويكفون مؤنة سائر المقدمات
كيف وحجية الإجماع إن أثبتناها بالظواهر فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها
وإن أثبتناها بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم ثابت في المسألة سواء بسواء
تنبيه قد تقدم أن طائفة يزعمون أن الإدراك نفس العلم
فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين
احتج بوجهين
الأول إنهما تأثر الحاسة أو مشروطان به
وأنه محال في حقه
والجواب منع ذلك
ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس التأثر أو مشروطين به
وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا

فجاز ألا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به
الثانية إثبات السمع والبصر في الأزل
ولا مسموع ولا مبصر خروج عن المعقول

والجواب إن انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا
فإن خلوهما عن الإدراك لا يوجب انتفائهما أصلا
الشرح
المقصد السادس في أنه تعالى سميع بصير
السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن
وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه
وقد احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حي
وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدها
وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وأنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها
الأول إنه حي بحياة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر
وأنه ممنوع إذ حياته مخالفة لحياة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف
ولهذا لا يصح عليه بسبب حياته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا
المقدمة الثانية إن الصمم والعمى ضدان لهما
وهو أيضا ممنوع بل هما عدم ملكه لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا وإما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فإنه ليس نقصا عندنا
كيف وهو أول المسألة المتنازع فيها بيننا
المقدمة الثالثة إن المحل لا يخلو عن الشيء وضده
وهو دعوى بلا

دليل عليها
وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها
المقدمة الرابعة إنه تعالى منزه عن النقائص كلها
والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص
وحينئذ فليعول عليه أي على الإجماع في هذه المسألة ابتداء إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميع بصير وإذا اكتفوا بالإجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات
كيف وحجية الإجماع الدال على التنزه إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية الإجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها
فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدعي إلى التمسك بشيء يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويل للمسافة مع التشبث بالأضعف
وإن أثبتناها أي حجية الإجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري
فإنه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه
تنبيه قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعني السمع والبصر وسائر إخوانهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه بأنا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا
ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار
وللمصنف في هذا الإبطال

مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه

وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات

وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم

وقال ناقده أراد فلاسفة الإسلام من وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل

وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها

وإذا نظر في ذلك حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء

فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل

والأولى أن يقال ألما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما

احتج الباقي على نفيهما عنه تعالى بوجهين

الأول إنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنه أي التأثر المذكور محال في حقه تعالى

والجواب منع ذلك إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به

وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به

الثاني إثبات السمع والبصر في الأزل

ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول

والجواب إن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا

فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائهما أصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع في أنه تعالى متكلم

المتن والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام

فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه وأنه إخباره عن كونه صادقا

وهو كلام خاص له تعالى

فإثبات الكلام به دور

قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه

فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام أم لم يثبت

ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته

وأنه قديم

وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان

وهذا باطل

بالضرورة
فإن حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له أول فلا يكون قديما
فكذا المجموع المركب منها
وقالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث
وهذا لا ننكره لكنا نثبت أمرا وراء ذلك
وهو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام
بل قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب واحد لا يتغير وغير المتغير غير المتغير
وأنه غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه
وغير الإرادة لأنه قد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد ألا يفعل المأمور به
فإذا هو صفة ثالثة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ولو قالت المعتزلة إنه هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو إرادته لما أمر به لم يكن بعيدا لكني لم أجده في كلامهم
إذا عرفت هذا فاعلم أن ما يقوله المعتزلة وهو خلق الأصوات والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته
ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى وإثباته
فإذا الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة
وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع
وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة
لكنا نذكر بعض أدلتهم تكميلا للصناعة
وهو من المعقول والمنقول

أما المعقول فوجهان
الأول الأمر والخبر
ولا مأمور ولا سامع سفه
الثاني لو كان قديما لاستوى نسبته إلى المتعلقات كالعلم
والجواب عن الأول أن ذلك في اللفظ
وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد
وعن الثاني إن الشيء القديم الصالح للأمور قد يتعلق ببعض دون بعض كالقدرة القديمة
وأما المنقول فوجوه
الأول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وإنه لذكر لك ولقومك مع قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
الثاني إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون فيكون كن متأخرا عن الإرادة وحاصلا قبيل كون الشيء
وكلاهما يوجب الحدوث
الثالث وإذ قال ربك للملائكة وإذ ظرف زمان
والمختص بزمان معين محدث
الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت إنا أنزلناه قرآنا عربيا
الخامس حتى يسمع كلام الله

السادس إنه معجز ويجب مقارنته للدعوى
وإلا فلا اختصاص له به
السابع إنه منزل و تنزيل
الثامن يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس
والمربوب محدث
التاسع إنه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه إنا أرسلنا
العاشر النسخ رفع وما ثبت قدمه امتنع عدمه
والجواب أنها تدل على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع فيه
تنبيه كلامه واحد عندنا لما مر في القدرة وانقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء
بحسب التعلق
وقيل خمسة
وقال ابن سعيد وإنما يصير أحدها فيما لا يزال
وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها
والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق
تفريع على الكلام يمتنع عليه الكذب اتفاقا أما عند المعتزلة فلوجهين
الأول إنه قبيح وهو لا يفعل القبيح
وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل
الثاني إنه مناف لمصلحة العالم
والأصلح واجب عليه
والجواب منع وجوب الأصلح
وأما عندنا فلثلاثة أوجه
الأول إنه نقص
والنقص على الله تعالى محال
وأيضا فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات
واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه
وإنما تختلف العبارة

الثاني إنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق

فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

واللازم باطل

فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن أن يخبر عنه على ما هو عليه

وهذا إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا

وأما هذه العبارات فلا

الثالث وعليه الاعتماد خبر النبي عليه السلام

وذلك يعلم بالضرورة من الدين

فإن قيل إنما يدل تصديقه على الصدق إذا امتنع عليه الكذب فيلزم الدور

قلنا التصديق بالمعجزة

الشرح

المقصد السابع في أنه تعالى متكلم

والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا

وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعي

فإن قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى معرفته سواه وأنه أي تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقا

وهو أي هذا الأخبار كلام خاص له تعالى فإذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله سبحانه به أي بصدق الرسول دور

قلنا لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه

كالقرآن الذي يعلم أولا أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم إن ههنا قياسين متعارضين

أحدهما إن كلام الله تعالى صفة له

وكل ما هو صفة له فهو قديم

فكلامه تعالى قديم

وثانيهما إن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود

وكل ما هو كذلك فهو حادث

فكلامه تعالى حادث

فافترق المسلمون إلى فرق أربع ففرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول

وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني

وقدحت الأخرى في كبراه

وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة الثاني وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور

وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم

وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف

فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني

وهذا باطل بالضرورة

فإن حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجود وآخره أو اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما

والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات

وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول

وقالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان

لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي

وهو حادث كما ذهبت إليه الكرامية خلافا للحنابلة

فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى

القياس الأول

وهي أن كلامه تعالى صفة له

وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ

ونقول هو الكلام حقيقة

وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات

ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم أنه أي المعنى النفسي الذي هو الخير غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه

وإن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه

واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادة قطعا فإذا هو أي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم نزعم أنه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

قال المصنف ولو قالت المعتزلة إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم

المتكلم بما أخبر به أو يصير سببا لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما مر به لم يكن بعيدا لأن إرادة الفعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة

وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد

وحينئذ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرة للإرادة كما تدعيه الأشاعرة لكني لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفي الأمر راجع إلى إرادة المأمور به وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات

وقد مر ما فيه

إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم أن ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به

ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته

ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ

إنما تقيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ وأما بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع

وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقا أي بلا تقييد بالنفسي واللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة حينئذ تنفعهم

إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات

ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان

فلا حجة لهم أيضا في تلك الأدلة المطلقة لكنا نذكر بعض أدلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الأقدام وهو من المعقول والمنقول

أما المعقول فوجهان

الأول الأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى

الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته إلى جميع المتعلقات لأنه حينئذ يكون كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته

فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به

ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه

فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا

هذا خلف

وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة

وهو سهو من القلم كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم

والجواب عن الأول أن ذلك السفه الذي ادعيتموه إنما هو في اللفظ

وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد

ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله

وهو ممكن

وليس بسفه

وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال

والجواب عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض كالقدرة القديمة فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض

فإن قيل مخصص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضا مخصص

ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل

قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر

وأما المنقول فوجوه

الأول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وإنه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فإنهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا

الثاني قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون

قوله كن وهو قسم من كلامه متأخرا عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء أي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهالة

وكلاهما يوجب الحدوث

أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال

وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر أيضا دلالته على الحدوث

الثالث قوله تعالى وإذ قال ربك للملائكة وإذ ظرف زمان ماض فيكون قوله واقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث

الرابع كتاب أحكمت آياته ثم فصلت فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثا

وكذا قوله تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا

يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه
الخامس حتى يسمع كلام الله فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا
السادس إنه أي القرآن معجز إجماعا ويجب مقارنته أي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادث مع حدوثها
وإلا أي وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به أي بذلك المدعي وتصديقه
السابع إنه أعني القرآن موصوف بأنه منزل وتنزيل
وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى
الثامن قوله دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس
فالقرآن مربوب كلا وبعضا
والمربوب محدث اتفاقا
التاسع إنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو إنا أنزلناه إنا أرسلنا ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل
فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي
ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل
العاشر النسخ حق بإجماع الأمة
ووقع في القرآن وهو رفع أو

انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف

والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل

وهو غير المتنازع فيه كما تحققته

تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب

وهما باطلان

أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار

وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تتناهى وإما انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء فإنما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا باعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي

وقيل كلامه خمسة هي الأقسام المذكورة

وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو في الأزل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال

وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه

والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق يعني أنها ليست أنواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا

فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه

تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو أنه يمتنع عليه الكذب اتفاقا

أما عند المعتزلة فلوجهين

الأول أنه أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات قبيح

وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى الله تعالى

وستعرف بطلانه

الثاني أنه مناف لمصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى

وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والأصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به

والجواب منع وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا

وأما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة أوجه

الأول إنه نقص

والنقص على الله تعالى محال إجماعا

وأيضا فيلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه أن نكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا

وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا

وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا

ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة

ولما كان لقائل أن يقول خلق الكاذب أيضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار إلى دفعه بقوله

واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الإفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما تختلف العبارة دون المعنى

فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى

الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما إذ لا يقوم

الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب
وإلا جاز زوال ذلك الكذب
وهو محال فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه
واللازم باطل
فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو عليه
وهذا الوجه الثاني أيضا إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لأنه القديم
وأما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها
بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها
الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي
صادقا في كلامه كله وذلك أي خبره مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة إلى بيان إسناده
وصحته
ولا إلى تعيين ذلك الخبر
بل نقول تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما
فإن قيل صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه
وإنما يدل تصديقه إياه على الصدق أي صدق النبي إذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب أن يكون
كلامه صدقا
فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم
قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي
ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه
واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة
الكتاب ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير
فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ
وحده

وهو القديم عنده
وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني
فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة
فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث
والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة
وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الإقدام
ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها

وفيه مقدمة ومسائل

المتن فالمقدمة هل لله تعالى صفة غير ما ذكرناه فمنعه بعض أصحابنا مقتصرا على أنه لا دليل عليه فيجب نفيه

ولا يخفى ضعفه

ومنهم من قال نحن مكلفون بكمال المعرفة

فلو كان له صفة غيرها لعرفناها

والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو بقدر وسعنا أو يعرفه بعض دون بعض

ولا يمتنع كثرة الهالكين

وأثبت بعض صفات أخر

الأولى البقاء

أثبته الشيخ صفة زائدة على الوجود إذ الوجود متحقق دونه كما في أول الحدوث

وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث

فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث

فلو دل ذلك على كونه زائدا لكان الحدوث زائدا ولزم التسلسل ونفاه القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي

وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لوجهين

الأول لو كان زائدا لكان له بقاء ويتسلسل

والجواب إن بقاء البقاء نفس البقاء

والثاني لو احتاج إلى الذات لزم الدور

وإلا لكان الذات محتاجا إليه وكان هو مستغنيا عن الذات فكان هو الواجب دون الذات

والجواب منع احتياج الذات إليه وإن اتفق تحققهما معا

تنبيه إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات وبأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني

وأول الوجهين ينفي الأول والثاني الثاني

الثانية القدم

وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم زائد وأثبته ابن سعيد

ودليله ما مر في البقاء بإبطاله

ويخصه أنه إن أراد به أنه لا أول له فسلبي

أو أنه صفة لأجلها لا يختص بحير كما فسره الشيخ

أبو إسحاق الإسفرايني فكذلك أو غيرهما فالتصوير ثم التقرير هذا منضم إلى ما سبق من أنه اعتباري

الثالثة الاستواء

لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء ويعود إلى القدرة

قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق ... من غير سيف ودم مهراق أي استوى

وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وطائر أي استولينا

لا يقال الاستواء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة

وأيضا لا فائدة لتخصيص العرش لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار وعن الثاني بأن الفائدة الإشعار بالأعلى على الأدنى

إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق

وقيل هو القصد نحو ثم استوى إلى السماء

وهو بعيد

إذ ذلك يعدى ب إلى دون على

وذهب الشيخ

في أحد قوليه

إلى أنه صفة زائدة ولم يقم دليلا عليه

ولا يجوز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

الرابعة الوجه

قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك إلا وجهه

أثبته الشيخ
في أحد قوليه
وأبو إسحاق الإسفراييني
والسلف صفة زائدة
وقال في قول آخر ووافقه القاضي إنه الوجود وهو كما قبله في عدم القاطع
تنبيه الوجه وضع للجارحة ولم يوضع لصفة أخرى بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب فتعين
المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين
الخامسة اليد
قال تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين
زائدتين وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الأكثر إنها مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة
وتخصيص خلق آدم بذلك تشريف
كما أضاف الكعبة إلى نفسه
وخصص المؤمنين بالعبودية
وقالت المعتزلة بل عن القادرية بناء على أصلهم وبعضم عن النعمة
وقيل صفة زائدة
وتحقيقه كما في الأول
السادسة العينان
قال تعالى تجري بأعيننا ولتصنع على عيني
وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة
وتارة إنه البصر
والكلام فيه ما مر آنفا
السابعة الجنب قال تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
وقيل صفة زائدة

وقيل المراد في أمر الله

كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشق ... له كبد حرى وعين ترقرق أو أراد الجناب

يقال لاذ بجنبه أي بجنابه

الثامنة القدم

قال فيضع الجبار قدمه في النار

التاسعة الإصبع

قال إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

العاشرة اليمين

قال تعالى والسموات مطويات بيمينه

الحادية عشرة التكوين أثبته الحنفية

قالوا وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون

الجواب إن الصحة هي الإمكان وأنه للمكن ذاتي فلا يصلح أثرا للقدرة بل به تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه للممكن

وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع

فإذا أثر القدرة هو الكون فاستغنى عن صفة ذلك

فإن قيل المراد صحة الفعل لا صحة المفعول في نفسه

فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل بها أحدهما بعينه

قلنا كل منهما يصلح أثر لها

وإنما يحتاج صدور أحدهما إلى مخصص وهو الإرادة

ولا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة

الشرح

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها

وفيه مقدمة ومسائل إحدى

عشرة
فالمقدمة هي أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع
التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصرا في
نفيها على أنه لا دليل عليه أي على ثبوت صفة أخرى فيجب نفيه
ولا يخفى ضعفه لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد
وعدمه في نفس الأمر ممنوع
وإن سلم لم يفد أيضا لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل
على نفيها بأن قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته
فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنا لا نعرفها
بل لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص
ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر
والجواب منع التكليف بكمال معرفته
إذ هو أي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي العلم به
لا بمعرفة صفات أخرى أو بأن نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته
لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم
كالأنبياء والكاملين من أتباعهم دون بعض وهو من عداهم
وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته
وأثبت بعض من المتكلمين صفات أخر بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة
الأولى البقاء اتفقوا على أنه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه
بقوله أثبته الشيخ أبو الحسن وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود إذ
الوجود متحقق دونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء

وأجيب عنه بأنه منقوض بالحدوث

فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث أيضا وجوديا زائد لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله

أعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثا

مع أن الشيخ معترف بأن الحدوث ليس أمرا زائدا وحله بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله أيضا لا يقتضيه

وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه أي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي أبو بكر والإمامان إمام الحرمين والإمام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه لوجهين

الأول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء إذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه باقيا إنما هو بواسطة البقاء المفروض زواله وحينئذ تتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا

والجواب إن بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلا

ويرد على هذا الجواب أن ما تكرر نوعه اعتباريا كما مر

الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا إلى الذات لزم الدور لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضا فإن وجوده في الزمان الثاني معلل به

وإلا أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات لكان الذات محتاجا إليه

وكان مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره أيضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لأنه الغني المطلق دون الذات

والجواب منع احتياج الذات إليه وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع

غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء

وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علة لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما على سبيل الاتفاق

وإليه الإشارة بقوله وإن اتفق تحققهما معا

تنبيه إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون أن الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات وأخرى بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني

وأول الوجهين للنافين ينفي المعنى الأول من معنى البقاء لأن الاستمرار إذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا

ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر

والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار

فلا يلزم الدور

الصفة الثانية القدم

وأحاله الجمهور متفقين على أنه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته وأثبته ابن سعيد من الأشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا أن يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد

ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم

والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد

تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات

فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة بإبطاله أي ما مر مع إبطاله

فلا حاجة إلى إعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصصه أي يختص بإبطاله أنه إن أراد به أي بالقدم أنه لا أول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا أو أنه صفة لأجلها لا يختص الباري سبحانه وتعالى بحيز كما فسره أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو إسحاق الإسفرايني فإنه قال معنى كلامه أنه تعالى مختص بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزا

ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم أمرا سلبيا إذ مرجعه حينئذ إلى وجوده لا في حيز

فإن قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا نفسه

قلت إن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية أو غيرهما من المعاني فالتصوير أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولا ثم التقرير والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانيا

هذا الذي أوردناه ههنا في إبطاله منضم إلى ما سبق في مباحث الأمور العامة من أنه أي القدم أمر اعتباري لا وجود له في الخارج

فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضا

الصفة الثالثة الاستواء

لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اختلف الأصحاب فيه

فقال الأكثرون هو الاستيلاء

ويعود الاستواء حينئذ إلى صفة القدرة

قال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق ... من غير سيف ودم مهراق أي استوى

وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وطائر أي استولينا

لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى

وأيضا لا فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل لأنا نجيب عن الأول بمنع الإشعار ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على أمره

نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمر مخصوص

وعن الثاني بأن الفائدة هي الإشعار بالأعلى على الأدنى

إذ مقرر في الأوهام أن العرش أعظم الخلق

فإن استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا

وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى

وكلاهما صواب

فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى

وقيل هو أي الاستواء ههنا القصد فيعود إلى صفة الإرادة نحو قوله تعالى ثم استوى إلى السماء أي قصد إليها وهو بعيد

إذ ذلك تعدى ب إلى كالقصد دون على كاستيلاء

وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقم دليل عليه

ولا يجوز التعويل في إثباته على الظواهر من الآيات والأحاديث مع قيام الاحتمال المذكور

وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف

فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام

الصفة الرابعة الوجه

قال تعالى ويبقى وجه ربك

كل

شيء هالك إلا وجهه أثبته الشيخ في أحد قوليه وأبو إسحاق الإسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات
وقال في قول آخر ووافقه القاضي إنه الوجود وهو كما قبله أعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال
تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة
ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة أخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجور به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات
فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق
الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات
لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف
وإليه ميل القاضي في بعض كتبه
وقال الأكثر إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع وخلقته بيدي أي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع أن الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما أضاف الكعبة إلى نفسه في قوله أن طهرا بيتي للتشريف مع أنه مالك للمخلوقات كلها
وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله إن عبادي ليس لك عليهم سلطان
وقالت المعتزلة بأن اليد مجاز عن القادرية بناء على أصلهم الذي

هو نفي الصفات وإثبات الأحوال
وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد
وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف
وقد يوجد في بعض النسخ يد له
وقيل صلة
أي لفظة بيدي زائدة كما في قوله
دعوت لما نابني مسورا ... فلبا فلبى يدي مسور وهو في غاية الركاكة
وتحقيقه كما في الأول أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوع للجارحة
وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة
الصفة السادسة العينان
قال تعالى تجري بأعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة على سائر الصفات
وتارة إنه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فإن إثبات الجارحة ممتنع
والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الإجمال فوجب أن يجعل مجازا عن البصر أو عن
الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم
الصفة السابعة الجنب
قال تعالى أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
وقيل صفة زائدة
وقيل المراد في أمر الله
كما قال الشاعر

أما تتقين الله في جنب عاشق ... له كبد حرى وعين ترقرق أي تلمع وتتحرك
ورقراق الشراب ما تلألأ منه
أي جاء وذهب
وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق أو أراد الجانب
يقال لاذ بجنبه أي بجنابه وحرمه
الصفة الثامنة القدم
قال أثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط
أي حسبي حسبي
وفي رواية أخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك
وفي أخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط
وتأويل الجبار بمالك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث وأما النار فلا تمتلى حتى يضع الله رجله فيها
الصفة التاسعة الإصبع
قال إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن
وفي رواية إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء
ولا يمكن إثبات الجارحة
وأما وجه التأويل فكما في اليدين

الصفة العاشرة اليمين

قال تعالى والسموات مطويات بيمينه

وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة

الصفة الحادية عشرة التكوين

أثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات

أعني وجودها

والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق

قالوا وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة

والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون أثرا للقدرة

وأثر التكوين هو الكون

الجواب إن الصحة هي الإمكان

وإنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثرا للقدرة لأن ما بالذات لا يعلل بالغير بل به أي بإمكان الشيء في نفسه تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لأنه ممكن

وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع

فإذن أثر القدرة هو الكون أي كون المقدور وجوده لا صحته وإمكانه

فاستغنى عن إثبات صفة أخرى كذلك أي يكون أثرها الكون

فإن قيل المراد بالصحة التي جعلناها أثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره

وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه أحدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة أخرى متعلقة به

أي بذلك الطرف وحده

فتلك الصفة هي التكوين

قلنا كل منهما أي من ذينك الطرفين يصلح أثرا لها أي للقدرة

وإنما يحتاج صدور أحدهما بعينه عنها إلى مخصص بعينه وهو الإرادة المتعلقة بذلك الطرف وحينئذ لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به

وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي

ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة

فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف

وقيل مؤول بالتدبير

يقال فلان في كف فلان

أي في تدبيره

فالمقصود من الحديث بيان ألطافه في تدبيره له وبيان أنه وجد روح ألطافه

لأن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة

وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه

ويمتنع حمله على حقيقته

فقيل هو ضحك لا كضحكنا

وقيل مؤول بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر

ومنه ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها

فمعنى ضحك ظهر تباشير الصبح

والنجح منه

وبدو النواجذ عبارةعن ظهور كنه ما كان متوقعا منه

ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية

وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته

فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها

والله المستعان

وعليه التكلان

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى

وفيه مقصدان

المقصد الأول

المتن في الرؤية

والكلام في الصحة

وفي الوقوع

وفي شبه المنكرين

فههنا ثلاثة مقامات

المقام الأول في صحة الرؤية

وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها

فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى

ومنعه الأكثرون

ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا

وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة

قالت الفلاسفة هي عائدة إلى تأثر الحدقة لوجوه

الأول إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه عن نفسه أصلا

الثاني إن من نظر إلى روضة خضراء زمانا ثم حول عينيه إلى شيء أبيض يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة

الثالث إن الضوء القوي يقهر الباصرة

فلولا تأثرها منه لما كان ذلك

قلنا كل ذلك يدل على تأثر الحدقة
وأما عود الإبصار إليه فلا
فلا هي هو
ولا مشروطة به عندنا
وقد سبق ما فيه كفاية
ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه
ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر
ويحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية
وقد استدل عليه بالنقل والعقل
فلنجعله مسلكين
المسلك الأول النقل
والعمدة قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين
الأول أن موسى سأل الرؤية
ولو امتنع لما سأل
لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله
فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال
فإنه عبث
وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما
الثاني أنه علق الرؤية على استقرار الجبل
واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن
الإعتراض أما على الأول فمن وجوه
الأول أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع
وهذا تأويل العلاف
وتبعه الجبائي وأكثر البصريين

والجواب أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيد جدا ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل ثم يمتنع حملها عليه ههنا

أما أولا فلأنه يلزم ألا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع أنه يخاطبه

وذلك لا يعقل

وأما ثانيا فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال

وقوله لن تراني نفي للرؤية بإجماع المعتزلة

الثاني إنه سأله أن يريه علما من أعلامه الدالة على الساعة فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه نحو واسأل القرية وهذا تأويل الكعبي والبغداديين

والجواب إنه خلاف الظاهر

ولا يستقيم

أما أولا فلقوله لن تراني وأما ثانيا فلأن تدكدك الجبل من أعظم الأعلام

فلا يناسب قوله ولكن انظر إلى الجبل المنع من رؤية الآية

الثالثة إنما سألها بسبب قومه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى

وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه

والجواب إنه خلاف الظاهر

ولا يستقيم

أما أولا فلأنه لو كان مصدقا بينهم لكفاه أن يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما قال إنكم قوم تجهلون عند

قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا لم يصدقوه في الجواب
وأما ثانيا فلأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة
وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه
بل ذلك لقصدهم إعجاز موسى تعنتا
فأظهر الله ما يدل على صدقه معجزا
الرابع إنه سألها وإن علم استحالتها ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فعل إبراهيم حين قال أرني كيف تحيي الموتى
قال أولم تؤمن
قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
والجواب إن العلم لا يقبل التفاوت
ولذلك يؤول قول الخليل بما يضعف وبما يقوى مع أنه كان يمكنه ذلك من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن
الخامس إنه قد لا يعلم امتناع الرؤية
ولا يضر مع العلم بالوحدانية أو السؤال صغيره لا يمتنع على الأنبياء
والجواب التزام أن النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يحوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة
ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء
واحتجاجنا بلزوم العبث
وهو مما ننزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الأنبياء
كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى لا يعد من الصغائر
وفي جوازها من الأنبياء ما سيأتي
وأما على الثاني فمن وجهين
الأول إنه علق الرؤية على استقرار الجبل
إما حال سكونه أو حركته
الأول ممنوع
والثاني مسلم
بيانه أنه لو علقه عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
فإذا قد علقه عليه حال حركته
ولا خفاء أن الاستقرار حال الحركة محال
والجواب إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد

وأنه ممكن قطعا إذ لو فرض لم يلزم منه محال لذاته
وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته ليس بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
إنما المحال الاستقرار مع الحركة
الثاني أنه لم يقصد بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به
والجواب إنه قد لا يقصد الشيء ويلزم
وههنا كذلك
فإنه إذا فرض وقوع الشرط فإما أن يقع المشروط فيكون ممكنا
وإلا فلا معنى للتعليق به
والشرط والمشروط
تذنيب كل ما سنتلوه عليك مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها
فلا نطول بذكرها الكتاب
المسلك الثاني هو العقل
والعمدة مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا
وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها
وهذا ظاهر
ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض
فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم
ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح
وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض
وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة
وهو غير جائز

لما مر
ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة
وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود
فإذا هي الوجود
وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
فعليه صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية
وهو المطلوب
واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم
والشيخ يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية له
وإنما لا نرى لجريان العادة من الله بذلك
ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها
والخصم يشدد عليه النكير
وما هو إلا استبعاد
والحقائق لا تؤخذ من العادات
ثم الإعتراض عليه من وجوه
الأول لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر
بل المرئي الأعراض فقط
قولك نرى الطول والعرض
قلنا والمرجع بهما إلى المقدار
وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب أنا قد أبطلنا ذلك بما فيه كفاية
ونزيد ههنا أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض
فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة
وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض
وأيضا فالإمتداد شرط لقيام العرض بها
وإلا لقام بها
وإن كانت متناثرة فلا يكون عرضا
الثاني لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان

والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان
والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه وتحقيقا أن المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية ونعلم بالضرورة أنه أمر موجود
الثالث لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة
أما أولا فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بل صحة رؤية الأعراض لا تماثل

صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل مسد الآخر
ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس
وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر
والجواب قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما
فإنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما
وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا فضلا عن أنها أي جوهر أو عرض هي وإذا رأينا زيدا فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة بل نرى هويته ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض تقوم بها
وربما نغفل عن ذلك حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنا أبصرنا الهوية
ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بل الأمر الذي به الافتراق لما كان كذلك
الرابع لا نسلم أن المشترك بينهما ليس إلا الوجود أو الحدوث
فإن الإمكان مشترك بينهما
والجواب أنا قد بينا أن متعلق الرؤية هو ما يختص بالموجود
وإلا لصح رؤية المعدوم
والإمكان ليس كذلك
وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية
والذي نعلمه فيهما خصوصية كل
وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز عن القديم
وإنما هو مطلق الحدوث وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود

الخامس لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية

فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك

والجواب ما سبق من أن المراد متعلق الرؤية

ولا يصلح العدم لذلك

فإن قيل ليس الحدوث هو العدم السابق بل مسبوقية الوجود بالعدم

قلنا وذلك أمر اعتباري لا يرى ضرورة

وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل

السادس لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن

كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة

حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان والجواب إن لا

معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية

وذلك أمر مشترك بالضرورة

وما ذكرتم مما به الافتراق وألزمتم الاشتراك فيه فشيات الأشياء

وهي هيئات للهويات

وإن عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها

واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام

وهذا غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير

لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا

وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق وعدم الركون إلى أول عارض

ولله العون والمنة

السابع لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه لجواز

أن تكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا

والجواب تعلمه مما قدمناه إليك

المقام الثاني في وقوع الرؤية

إن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة

قال الإمام الرازي الأمة في هذه المسألة على قولين يصح ويرى

ولا يرى ولا يصح

وقد أثبتنا أنه يصح

فلو قلنا لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للإجماع

وهو غير صحيح لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه أو نفي ما أثبته وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل

وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الإجماع

بل كل واحد مما قال به طائفة

وذلك كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد

فإن القائل قائلان مثبت لهما

وناف لهما

والتفصيل لا يكون خارقا للإجماع ولا ممنوعا عنه بالإجماع

والمعتمد فيه مسلكان

المسلك الأول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

وجه الاحتجاج إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار

ويستعمل بغير صلة

قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم

وبمعنى التفكر ويستعمل بفي يقال نظرت في الأمر الفلاني

وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام

يقال نظر الأمير لفلان

وبمعنى الرؤية ويستعمل بإلى

قال الشاعر

نظرت إلى من حسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الآية موصول بإلى

فوجب حمله على الرؤية

واعترض عليه بوجوه

الأول لا نسلم أن إلى صلة بل واحد الآلاء

فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة

ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرهب النزال ولا ... يقطع رحما ولا يخون إلى والجواب أن انتظار النعمة غم

ومن ثمة قيل الانتظار الموت الأحمر

فلا يصح الإخبار به بشارة

الثاني أن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار

قال الشاعر

وشعث ينظرون إلى بلال ... كما نظر الظماء حيا الغمام وقال

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالفلاح وقال

كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج إلى طلوع هلال والجواب لا نسلم أن النظر ههنا للانتظار

ففي الأول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء

ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية

إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها

وفي الثاني أي ناظرات إلى جهة الله وهي العلو في العرف

ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء أو إلى آثاره من الضرب والطعن

وفي الثالث أي يرون سجاله ويجوز المجرد للرؤية آنفا

وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا

إذ لا يصلح بشارة لما مر

الثالث إن النظر مع إلى لتقليب الحدقة

يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته

ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته

وانظر كيف ينظر فلان إلي

والرؤية لا ينظر إليها
وقال تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون
ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضا والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
هذا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها
ثم إنه للرؤية مجاز
ولا يتعين لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله
ولم يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز
والجواب إن النظر مع إلى للرؤية بالنقل
وقوله نظرت إلى الهلال فما رأيته لم يصح من العرب بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال
وربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه
وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته
والبواقي كلها مجازات مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة
ولا قرينة معينة
فالتعيين تحكم لا يجوز لغة
ثم تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة
ومع الرؤية يكفيه التجوز
فلا يضم إليه الإضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل
فإن تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية
وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور
وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة لا تصلح للتعويل عليها في المسائل العلمية
المسلك الثاني قوله تعالى في الكفار كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم كون المؤمنين مبرأين عنه
والمعتمد فيه إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها

وتنقسم إلى عقلية ونقلية

أما العقلية فثلاث

الأولى شبهة الموانع

لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل

بيان الشرطية لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه حكم ثابت له

إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته

فجازت رؤيته الآن

ولو جازت رؤيته لزم أن نراه لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية وجب حصول الرؤية

وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة

ونحن لا نراها وأنه سفسطة

وشرائط الرؤية سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة ومقابلته وعدم غاية الصغر وعدم غاية اللطافة وعدم غاية البعد والقرب وعدم الحجاب الحائل

ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة بالأجسام

وهما حاصلان الآن

والجواب أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا

وما ذلك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط

لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي

ويخرج منها إلى وسطه خط قائم عليه يقسم المثلث إلى مثلثين قائمي الزاوية

فيكون وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين

وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة

ووتر القائمة أطول من وتر الحادة

فلا تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد

لأنا نقول نفرض هذا التفاوت ذراعا

فلو بعد المرئي بقدر ذلك وجب ألا يرى أصلا

وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية

قال بعض الفضلاء لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيرا
فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه لطرفي المرئي وسعتها
ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد صارت لسعتها في الغاية أو لضيقها في الغاية كالمعدومة فانعدمت الرؤية
وضعفه ظاهر بناء على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ لأن رؤية كل أصغر مما هو عليه توجب الانقسام
ورؤيته أكبر مما هو عليه بمثل توجب ألا يرى إلا ضعفا ضعفا وبأقل من مثل توجب الانقسام
قوله يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها
قلنا هذا معارض بجملة العاليات
ثم إمكان مأخذ الجزم بعدم الجبل ما ذكرتم لوجب ألا نجزم به إلا بعد العلم بهذا
واللازم باطل لأنه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة
ولأنه ينجر إلى أن يكون نظريا
سلمنا الوجوب في الشاهد ولم يجب في الغائب
إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب
الثانية شبهة المقابلة
وهي أن شرط الرؤية المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة
وأنها مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط مطلقا كما مر أو في الغائب
الثالثة شبهة الانطباع
وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة
وهو على الله تعالى محال
والجواب مثل ما مر
وأما السمعية فأربع
الأول قوله تعالى لا تدركه الأبصار
والإدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر
فالآية نفت أن تراه الأبصار
وذلك يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات
ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى
وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه

والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه

الأول إن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول

إنا لمدركون أي ملحقون

ثم نقل إلى المحيطة والرؤية المكيفة أخص من المطلقة

فلا يلزم من نفيها نفيها

قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر

قلنا ممنوع

بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بصري

أي لم يحط به

الثاني إن تدركه الأبصار موجبة كلية

وقد دخل عليها النفي فرفعها

ورفع الموجبة كلية سالبة جزئية

وبالجملة فيحتمل إسناد النفي إلى الكل ونفي الإسناد إلى الكل

ومع احتمال الثاني لم يبق فيه حجة لكم

هذا لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم

وإلا عكسنا القضية

الثالث إنها وإن عمت في الأشخاص فإنها لا تعم في الأزمان

ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع إن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا

وأما عن الوجه الثاني وهو قوله تمدح بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فأين الدليل عليه بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح

إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك

وإنما المدح فيه للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد

الثانية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات
الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا
ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا مستكبرا بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات
الثانية وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون
الثالثة يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى ذلك ظلما وجازاهم به في الحال
ولو جاز لكان سؤالهم سؤالا لمعجزة زائدة
والجواب إن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
ولهذا استعظم إنزال الملائكة واستكبر إنزال الكتاب مع إمكانهما
ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله حين طلبوا وهو أن يجعل لهم إلها
إذ قال إنكم قوم تجهلون ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وقد مر
الثالث قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى لم يره غيره إجماعا

والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه أبدا ويتمنونه في الآخرة

الرابعة قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا

والجواب إن التكليم وحيا قد يكون حاله الرؤية

وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية

تذنيب الكرامية وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية

فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة

إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان

وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة

والجواب إنا نمنع الضرورة

وما ذلك منهم إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز

وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود

ولعل هذا فرعه

الشرح

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان

المقصد الأول في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين
فههنا ثلاثة مقامات
المقام الأول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى
ومنعه الأكثرون
قال الآمدي اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا
واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون
وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل لا
وقيل نعم
والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقة
ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي الحواس
واختلفوا في رؤيته لذاته
ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا
وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيها إلا أن الحالة الأولى فيها أمر زائد هو الرؤية
وكذا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين
وإن في الثانية زيادة ليست في الأولى
قالت الفلاسفة هي أي تلك المغايرة والزيادة عائدة إلى تأثر الحدقة لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار لوجوه

الأول إن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له أن يدفعه أي هذا التخيل عن نفسه أصلا وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية

الثاني إن من نظر بالاستقصاء إلى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه إلى شيء أبيض فإنه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول

الثالث إن الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوء ضعيف أو بياض ضعيف لم يرهما

فلولا تأثرها أي تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الأمر كذلك

قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الإبصار

وأما عود تلك الزيادة التي هي الإبصار إليه أي إلى التأثر فلا دلالة عليه فلا هي أي فلا الإبصار بتأويل الرؤية هو أي تأثر الحاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز أن يرى الله سبحانه وتعالى من غير أن تتأثر عنه الحاسة

وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الرؤية أمر يخلقه الله في الحي

ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت أن الله تعالى ليس جسما ولا في جهة

ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه

ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة

وأن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به أهل السنة

وخالفهم في ذلك سائر الفرق

فإن الكرامية والمجسمة وإن جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما

وفي جهة

وأما الذي لا إمكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته

وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم

وقد استدل عليه أي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل

فلنجعله مسلكين

المسلك الأول النقل وإنما قدمه لأنه الأصل في هذا الباب

والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام

رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني

والاحتجاج به من وجهين

الأول إن موسى عليه السلام سأل الرؤية

ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله

فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال

فإنه عبث

وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما

وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة

إذا المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة

الثاني إنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل

واستقرار الجبل أمر ممكن في نفسه

وما علق على الممكن فهو ممكن إذ لو كان ممتنعا لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم

الاعتراض أما على الوجه الأول فمن وجوه

الأول إن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها

وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم

وأرى بمعنى أعلم

فكأنه قال اجعلني عالما بك

علما ضروريا
وهذا تأويل أبي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي
وأكثر البصريين
والجواب إن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت ب إلى فبعيد جدا
والصواب أن يقال لو كانت الرؤية المطلوبة في أرني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضا
والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولا بإلى مستبعد مخالف للظاهر قطعا
ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل ولا دليل ههنا
فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضا ثم نقول يمتنع حملها المؤدي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضا ثم نقول يمتنع حملها
أي حمل الرؤية المطلوبة عليه أي على العلم الضروري ههنا
أما أولا فلأنه يلزم أن لا يكون موسى عالما بربه ضرورة
مع أنه يخاطبه
وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك
وأما ثانيا فلأن الجواب الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك
وأما ثانيا فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال
وقوله لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة
فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا أصلا
الثاني من وجوه الاعتراض على الأول أنه لم يسأله إراءة ذاته بل سأل أن يريه علما وأمارة من أعلامه وأماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام أنظر إلى علمك فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال انظر إليك نحو واسأل القرية أي أهلها
فتكون الرؤية المطلوبة

متعلقة بالعلم أيضا
والمعنى أرني علما من أعلامك انظر إلى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين
والجواب إنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل ومع ذلك لا يستقيم
أما أولا فلقوله لن تراني فإنه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من أعلام الساعة بإجماعهم
فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ
وأما ثانيا فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام الدالة عليها فلا
يناسب قوله ولكن انظر إلى الجبل المنع من رؤية الآية
أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها
وأيضا قوله فإن استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره
الثالث من تلك الوجوه إنما سألها بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة وإنما نسبها إلى نفسه في قوله أرني ليمنع عن الرؤية
فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم
وفي أخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول
وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه
والجواب إنه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم
أما أولا فلأنه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في دفعهم أن

يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم
وقال إنكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا إلها كما لهم آلهة وإلا أي وإن لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه أيضا في الجواب ب لن تراني إخبارا عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب
بل الحاضرون هم السبعون المختارون
فكيف يقبلون مجرد إخباره مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة
وأما ثانيا فلأنهم لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه
وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة عقب سؤالهم
وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز أن يكون ذلك الأخذ لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم
كما أنكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا وقولهم أنزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت
وإن كان المسؤول أمرا ممكنا في نفسه فأظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا ورادعا لهم عن تعنتهم
الرابع من وجوه الاعتراض على الأول أنه سألها لنفسه وإن علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة
فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنس واحد تفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول
فكيف إذا كانت من جنسين
وإنما سأل هذا السؤال وفعله فعل إبراهيم وسؤاله حين قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو

لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل
والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت فإنه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه
ولذلك يؤول قول الخليل تارة بما يضعف وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه منه عند الله وضعفه أنه خاطب الرب وجبرائيل ليس برب
وأيضا إحياء الموتى ليس مقدورا لجبرائيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي من أنه أوحى الله تعالى إليه أني اتخذت إنسانا خليلا وعلامته أني أحيي الموتى بدعائه
فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه مع أنه كان يمكنه أي يمكن موسى ذلك أي طلب التأكد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن
من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب
فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الأنبياء
الخامس من تلك الوجوه أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لأن المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل إلى العلم بحكمته
وأنه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحدا
وأنه كلف عباده بأوامر ونواه تعريضا لهم إلى النعيم المقيم
وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته
وأما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية
والسؤال بطلبها صغيرة لا تمتنع على الأنبياء

والجواب إلتزام أن النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء

واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو ما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلا عن الأنبياء

كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الأنبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل

وأما على الوجه الثاني أي الاعتراض عليه فمن وجهين

الأول إنه علق الرؤية على استقرار الجبل

إما حال سكونه أو حال حركته

الأول ممنوع

والثاني مسلم

بيانه أنه لو علقه أي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار

وهو باطل فإذن قد تعين أنه علقه عليه حال حركته

ولا خفاء في أن الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال

فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته

والجواب إنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة

وإلا لزم الإضمار في الكلام وأنه أي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا

إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته

وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته أي في زمانها ليس بمحال

إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه إنما المحال هو الاستقرار مع الحركة أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه

الثاني من الوجهين أنه لم يقصد من التعليق المذكور بيان إمكان

الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم إمكان المعلق

والجواب إنه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فإما أن يقع المشروط فيكون هو أيضا ممكنا وإلا فلا معنى للتعليق به

وإيراد الشرط والمشروط لأنه حينئذ منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه

لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لأنا نقول إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا إن ضربتني ضربتك

هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح

تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من الأصحاب

والله الموفق للصواب

المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل

والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود

وهو طريقة الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا

وتحريره أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر

ونرى الجوهر أيضا

وذلك لأنا نرى الطول والعرض في الجسم

ولهذا نميز

الطويل من العريض
ونميز الطويل من الأطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركب من الجواهر الفردة
فالطول مثلا إن قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون أكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة
هذا خلف
وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين
وهو محال
فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما
وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم
لكان ذلك أي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لأن نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد من أن
تكون مشتركة بين الجوهر والعرض
وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الأمور المختصة إما
بالجواهر وإما بالأعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث
إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفة عامة بتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا
يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح أن يكون جزءا للعلة لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه
وإذا أسقط

العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود
فإذن هي أي العلة المشتركة الوجود
وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها
فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية
وهو المطلوب
واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم
والشيخ الأشعري يلتزمه
ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له
وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها
فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا
ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير أي الإنكار
ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو أي إنكاره إلا استبعاد
ناشيء عما هو معتاد في الرؤية
والحقائق أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما تحكم به العقول الخالصة
من الأهواء وشوائب التقليدات
ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات
ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه
الأول لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الأعراض فقط
قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران
قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما إلى المقدار
فإنه عرض قائم بالجسم
والجواب إنا قد أبطلنا ذلك أي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فإن وجود المقدار الذي هو
عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته
ونزيد ههنا لإبطال وجود المقدار العرضي أنا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء

إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء
فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها
وأيضا فالامتداد الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها
وإلا لقام المقدار الواحد بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت متناثرة متفاصلة
وهو ضروري البطلان
وإذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها
وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه
فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرأيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة
وهو المطلوب
الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان
والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان والعدمي لا حاجة به إلى علة
والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه
أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا أن المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن أن يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ونعلم أيضا بالضرورة أنه أي متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعا
الثالث من تلك الوجوه لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة
أما أولا فلأن صحة الرؤية ليست أمرا واحدا بالشخص
وهو ظاهر
بل نقول صحة رؤية الأعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر إذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر
ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس إذ يستحيل أن يرى الجسم عرضا أو العرض

جسما
وأما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلولات
فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين
والجواب قد ذكرنا أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
والمدعي أن متعلقها ليس خصوصية واحد منهما أي من الجوهر والعرض فإنا نرى الشبح من بعيد
ولا ندرك منه إلا أنه هوية ما من الهويات
وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن إدراك أنها أي جوهر أو عرض
هي
وإذا رأينا زيدا فإنا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته
ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان
والأضواء
وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله إلى جواهر هي أعضاؤه
وإلى أعراض تقوم بها أي بتلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها أي من تلك الجواهر والأعراض لم نعلمها
ولم نكن قد أبصرناها
إذ كنا أي زمان كنا أبصرنا الهوية
ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية
الأمر الذي به الافتراق بينها
أعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم
الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها
فلا تكون مجهولة لنا
فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين الباري سبحانه
وتعالى
فتصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم أن المشترك بينهما أي الجوهر والعرض ليس إلا الوجود والحدوث
فإن الإمكان أيضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة
والجواب أنا قد بينا أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو

ما يختص بالموجود
وإلا لصح رؤية المعدوم والإمكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم
وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما
فلا يصح شيء منهما متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لأن متعلقها يجب أن يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما
أي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما
وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها إلا المشترك بينهما
وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم
وإنما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضا
وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب
الخامس لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية
فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك أي عدميا
والجواب ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في أنه لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية
فإن قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا
قلنا وذلك أي كون الوجود مسبوقا بالعدم أمر اعتباري لا يرى ضرورة
وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه مدركا محسوسا
السادس لا نسلم أن الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته
وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة

الفرس مثل حقيقة الإنسان بل تكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها
وذلك مما لا يقول به عاقل
فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب
وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه
وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام
ولا يجب كون الملزوم معتقدا لما تمسك به
ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب أنه لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها أمر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة
وما ذكرتم مما به الافتراق كالإنسانية والفرسية وغيرهما وألزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الموجود على مذهبنا فشيات الأشياء أي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها
وإن عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا سترة به
فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم
وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح
فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه
وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود
فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها
والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معا

كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة
وهو باطل
فلذلك قال واعلم أن هذا المقام مزلة للأقدام مضلة للأفهام
وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا
وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الأفكار وعدم الركون إلى أول
عارض يظهر ببادىء الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى
اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في إدراك الحقائق
والاهتداء إلى الدقائق
السابع من الاعتراضات لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا
والجواب تعلمه مما قدمناه إليك وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
وأن متعلقها هو الوجود مطلقا
أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا
إدراك لخصوصيته
وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع
مانع
ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى
لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات
أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا تتعلق بها الرؤية أصلا
وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة
إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن

به على تفصيلها
فإن مراتب الإجمالي متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة
فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال
ألا ترى إلى قولك كل شيء فهو كذا
وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها أدنى تأمل
فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها
المقام الثاني في وقوع الرؤية
أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة أي في الدار الآخرة
قال الإمام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية
الأمة في هذه المسألة على قولين فقط
الأول يصح ويرى
والثاني لا يرى ولا يصح
وقد أثبتنا أنه يصح
فلو قلنا مع القول بالصحة أنه لا يرى
لكان قولا ثالثا خارقا للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات
بل كلاهما مثبتان معا أو منفيان معا
وهو أي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية

فأحدث القول بالموجبة الكلية أو نفى ما أثبته كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الجزئية

فأحدث القول بالسالبة الكلية

وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية

فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للإجماع

إذ ليس بين القولين قدر مشترك

بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في إحدى المسألتين

والأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده

وإليه أشار بقوله وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل

وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع

وشيء منهما لا يخالف الإجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وإن كان خارقا لما قال به الطائفة الأخرى وذلك الذي ذكرناه في مسألتنا هذه

كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد

فإن القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة

ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للإجماع بل موافقة للمثبت في مسألة

وللنافي في مسألة أخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالإجماع فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود

والمعتمد فيه مسلكان

المسلك الأول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة

وجه الاحتجاج بالآية الكريمة إن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم أي انتظرونا

وقال ما ينظرون إلا صيحة واحدة

أي ما ينتظرون
ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون
أي منتظرة
وقول الشاعر
وإن يك صدر هذا اليوم ولى ... فإن غدا لناظره قريب أي لمنتظره
وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي
يقال نظرت في الأمر الفلاني أي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل حينئذ باللام
يقال نظر الأمير لفلان أي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى
قال الشاعر
نظرت إلى من أحسن الله وجهه ... فيا نظرة كادت على وامق يقضي والنظر في الآية موصول بإلى
فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعة في ذلك اليوم
وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه
الأول لا نسلم أن لفظ إلى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة
ومنه قول الشاعر
أبيض لا يرهب النزال ولا ... يقطع رحما ولا يخون إلى أي نعمة
ويقرب منه ما قد قيل إن إلى بمعنى عند كما في قوله
فهل لكم فيما إلي فإنني ... طبيب بما أعيى النطاسي حذيما

أي فيما عندي ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته
والجواب أن انتظار النعمة غم
ومن ثمة قيل الانتظار الموت الأحمر
فلا يصح الإخبار به بشارة مع أن الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالإنعام والإكرام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه
الثاني إن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار
قال الشاعر
وشعث ينظرون إلى بلال ... كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
وقال
وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي بالفلاح أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح
وقال
كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج إلى طلوع هلال أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال
والجواب لا نسلم أن النظر ههنا أي فيما ذكر من الأمثلة للانتظار
ففي الأول أي يرون بلالا كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والإيصال
إنما الممتنع حمل الموصول ب إلى على غيرها أي غير الرؤية كالانتظار

وفي الثاني أي ناظرات إلى آثاره أي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر

وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر

وأن قائله شاعر من أتباع مسيلمة الكذاب

والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطن من بكر بن وائل

وأراد بالرحمن مسيلمة

وعلى هذا فالجواب ظاهر

وفي الثالث أي يرون سجاله

ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا

وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ لا يصح بشارة لما مر من أن انتظار النعمة غم ووصولها سرور

الثالث من وجوه الاعتراض أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية

يقال نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا

ولم أزل انظر إلى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه

وانظر كيف ينظر فلان إلي

والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة

وقال تعالى وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول ب إلى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرناه

وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر
فلا يكون النظر الموصول ب إلى حقيقة فيها
وإلا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول إنه للرؤية مجاز
ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله
ولم أي ولأي شيء يترك هذا الإضمار إلى ذلك المجاز
والجواب أن النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا إذ قوله نظرت إلى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال
وإن سلمناه قلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته أي إلى مطلع الهلال والبواقي من الأمثلة كلها مجازات أي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة وإليه الإشارة بقوله مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير إلى المجاز المتعين ثم نقول أيضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم إليه الإضمار تقليلا لما هو خلاف الأصل
فإن تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء
وهو المطلوب
وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه

الظواهر لا تفيد إلا ظنونا ضعيفة جدا

وحينئذ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين

المسلك الثاني في إثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم

فلزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له

وهذا المسلك أيضا من الظواهر المفيدة للظن

والمعتمد فيه أي في إثبات الوقوع

بل وفي صحته أيضا إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما

ومثل هذا الإجمال مفيد لليقين

المقام الثالث في شبه المنكرين وردها

وتنقسم تلك الشبه إلى عقلية ونقلية

أما العقلية فثلاث

الأولى شبهة الموانع وهي أن يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن

والتالي باطل بطلانا ظاهرا

وأما بيان الشرطية فهو أنه لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه أي جواز الرؤية حكم ثابت له

إما لذاته أو لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الأزمنة فجازت رؤيته الآن قطعا

ولو جازت رؤيته الآن لزم أن نراه الآن لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها

وأنه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية أمور

الأول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الإبصار بحسب اختلاف سلامة الإبصار وتنتفي بانتفائها

والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بأن تكون الحاسة متلفتة إليه
ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيء آخر
والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة
والرابع عدم غاية الصغر فإن الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا
والخامس عدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفا
أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفا
والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها
والسابع عدم غاية القرب
فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر
بطل إدراكه بالكلية
والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما
وهناك شرط تاسع هو أن يكون مضيئا بذاته أو بغيره
ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة
المعتبرة في الشرط الثاني
ثم لا نعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست
البواقي منها مختصة بالأجسام
وهما أي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته
والجواب عن هذه الشبهة
أما أولا فهو أنا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لأن دليلكم وإن دل عليه
لكن عندنا ما ينفيه لأنا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا
وما ذلك إلا لأنا نرى بعض

أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها
لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي
ويخرج منها أي من العين إلى وسطه خط قائم عليه أي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث
المذكور إلى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة على جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل
واحدة من الزاويتين الحادتين

وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة

ووتر القائمة في المثلث أطول من وتر الحادة

فلم تكن أجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب
إليه من طرفيه

فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين لأنا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه
الخطوط ذراعا

فلو كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد

فإذا فرض أنه بعد المرئي يقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب أن لا يرى أصلا

وإذا يرى

فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط
الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها

قال بعض الفضلاء أي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن
نراه كبيرا

وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الأجزاء وعدمها

وهو ممنوع

فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي
المرئي وسعتها فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي

إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي
وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها
ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية حينئذ لعدم انطباع الصورة
قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على تركب الأجزاء التي لا تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا أو بعيدا
وذلك لأن الرؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه ورؤيته أي رؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب أن لا يرى إلا ضعفا أو أكبر من ذلك
وهو باطل قطعا ورؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه بعضها أكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح
فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر
فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض
فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله إن لم يجد حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة
قلنا هذا معارض أي منقوض بجملة العاديات فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا
فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها
فإنا نجوز وجودها ونجزم بعدمها
وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة
ثم نقول إن كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا
واللازم باطل لأنه يجزم به من

لا يخطر بباله هذه المسألة
ولأنه ينجر إلى أن يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
وأما ثانيا فهو أنا سلمنا الوجوب أي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب أي لماذا يجب وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب
وحينئذ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب
الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة
وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة
وأنها أي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط إما مطلقا كما مر من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة أندلس
أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد
وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات
والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه
الثالثة منها شبهة الانطباع
وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة
وهو على الله تعالى محال إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة
والجواب مثل ما مر وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقا أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين
وأما الشبه السمعية فأربع لا ست كما وقع في بعض النسخ
الأولى قوله تعالى لا تدركه الأبصار والإدراك المضاف إلى

الأبصار إنما هو الرؤية
فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر فلا يجوز رؤيته وما أدركته ببصري ولا عكسه
فالآية نفت أن تراه الأبصار
وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات لأن قولك فلان تدركه الأبصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا
ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى فإنه ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر أنه يمتنع رؤيته
وإنما قلنا من الصفات احترازا عن الأفعال كالعفو والانتقام
فإن الأول فضل والثاني عدل
وكلاهما كمال
والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه
الأول أن الإدراك هو الرؤية على نعت الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول
و إنا لمدركون أي ملحقون
وأدركت الثمرة
أي وصلت إلى حد النضج
وأدرك الغلام
أي بلغ ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة
والرؤية المتكيفة بكيفية الإحاطة أخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها أي نفي المحيطة عن الباري سبحانه وتعالى لامتناع الإحاطة نفيها أي نفي المطلقة عنه
قوله لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر
قلنا ممنوع بل يصح أن يقال رأيته وما أدركه بصري
أي لم يحط به من جوانبه
وإن لم يصح عكسه
الثاني من وجوه الجواب أن تدركه الأبصار موجبة كلية لأن موضوعها جمع محلي باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه

الأبصار إسناد النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية
ونفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية
ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعا
هذا ما نقوله لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الأبصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الأبصار
وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض
فالآية حجة لنا لا علينا
الثالث من تلك الوجوه أنها أي الآية وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام فإنها لا تعم في الأزمان فإنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبة حيث لا يرى في الدنيا
الرابع منها أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا
وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فأين الدليل عليه
وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى

حيث لم يكن له ذلك

وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد

الثانية من الشبه السمعية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات

الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا

ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا أي مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه إلى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات

الآية الثانية وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة أي عيانا فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون

ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال

الآية الثالثة يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب

والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا

ولهذا استعظم إنزال الملائكة في الآية الأولى واستكبروا إنزال الكتاب في الآية الثالثة مع إمكانهما بلا خلاف

ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله أي منعه حين طلبوا أمرا ممتنعا وهو أن يجعل لهم إلها إذ قال

إنكم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية

الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني

ولن للتأبيد

وإذا لم يره موسى أبدا لم يره غيره إجماعا

والجواب منع كون لن للتأبيد

بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه أي الموت أبدا

ولا شك أنهم يتمنوه في الآخرة للتخلص من العقوبة

الرابعة منها قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم

وإذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعا وإذا لم يره هو أصلا لم يره غيره أيضا إذ لا قائل بالفرق

والجواب إن التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلام يسمع بسرعة

وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية

تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية

فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان

وهم يدعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في أصل الرؤية

والجواب أنا نمنع الضرورة

وما ذلك أي ادعاء الضرورة منهم

ههنا إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهة وحيز

وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود

ولعل هذا الادعاء فرعه

أي فرع ذلك الادعاء

وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي مما ليس بمحسوس

فيكون باطلا

فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية

المقصد الثاني

المتن في العلم بحقيقة الله

والكلام في الوقوع والجواز

وفيه مقامان

المقام الأول إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر

وعليه جمهور المحققين

وقد خالف فيه كثير من المتكلمين

لنا وجهان

الأول المعلوم منه أعراض عامة كالوجود

أو سلوب ككونه واجبا أزليا أبديا ليس بجوهر

ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقا قادرا عالما

ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة

بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق

وأما عين تلك الحقيقة فلا

كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة

بل بأن حقيقته مغايرة لسائر الحقائق

الثاني أن كل ما يعلم منه لا يمنع تصوره الشركة فيه

ولذلك يحتاج في نفيه عن الغير

وهو التوحيد

إلى الدليل

وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة

فليس المعلوم ذاته المخصوصة

وعكسه هو المطلوب

احتج الخصم بأنه لو لم يكن متصورا لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة
وبالصفات
والجواب ظاهر
المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر
والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة وإما في الحد
ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر
فلا يمكن العلم بها
والجواب منع حصر المدرك في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا
في شخص بلا سابقة نظر كما سبق أن النظري قد ينقلب ضروريا
وأيضا فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها
الشرح
المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
والكلام في الوقوع والجواز
وفيه مقامان
المقام الأول الوقوع
إن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم
وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة لنا وجهان
الأول إن المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم أزليا لا يسبقه عدم
أبديا لا يلحقه عدم ليس

بجوهر
ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقا قادرا عالما فإن هذه الصفات كلها إضافات لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها
قال الآمدي كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية
ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق
وأما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الأثر الخاص أعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها
الثاني أن كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا إلى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه
ولذلك يحتاج في نفيه أي نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة بمنع تصوره من الشركة لأن الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة
وعكسه أعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب
احتج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته متصور معلوما لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة
وامتنع الحكم عليها بالصفات الأخر
والجواب ظاهر وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما
المقام الثاني الجواز
وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالي وإمام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو
وكلام الصوفية في الأكثر مشعر

بالامتناع

وإنما منعه الفلاسفة لأن المعقول إما بالبديهة

وحقيقته ليست بديهية

وإما بالنظر

والنظر إما في الرسم

وهو لا يفيد الحقيقة

وإما في الحد فإذن لا نعلم الحقيقة إلا بالبديهة أو بالحد

وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها

والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهية والحد والرسم لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس إلى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من أن النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الأشخاص

وأيضا فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها

المرصد السادس في أفعاله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها

وقالت المعتزلة بقدرة العبد وحدها

وقالت طائفة بالقدرتين فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل

وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء

وقالت الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد

والضابط أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين أو دونه
وحينئذ فإما مع كون إحداهما متعلقة للأخرى
وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد وإما بدون ذلك
لنا وجوه
الأول إن فعل العبد ممكن
وكل ممكن مقدور الله تعالى لما مر من شمول قدرته
ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر
الثاني لو كان العبد موجدا لأفعاله لوجب أن يعلم تفاصيلها
واللازم باطل
أما الشرطية فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن
فوقوع المعين منه دونهما لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به
وأما الاستثنائية فلأن النائم قد يفعل ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته
ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد
فيكون البطء لتخلل السكنات
والمتحرك منا لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي الحركة
وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة
وهذان لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة
ولأن المحرك منا لإصبعه محرك لأجزائها
ولا شعور له بها فكيف يعرف حركتها
الثالث إن العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه
ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
وذلك المرجح لا يكون منه
وإلا لزم التسلسل ويكون الفعل عنده واجبا وإلا لم يكن الموجود تمام المرجح فيكون اضطراريا
وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى مختارا لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه
وأجيب بالفرق بأن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى إرادة يخلقها الله فيه دفعا للتسلسل وإرادة الله تعالى قديمة فلا

تفتقر إلى إرادة أخرى
ورد هذا الجواب بأنه لا يدفع التقسيم المذكور والفرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل على بطلان الدليل
وفيه نظر فإن مآله إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث ويتم الجواب
وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه
واعلم أن هذا الاستدلال إنما يصلح إلزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور
فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا
وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن إعادته
والمعتزلة صاروا فريقين
فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة
وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد إلى المنارة والهاوي منها
ويجعل إنكاره سفسطة
والجواب إن الفرق عائد إلى وجود القدرة وعدمها لا إلى تأثيرها وعدمه
وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران
ولا يلزم من وجوب الدوران العلية ولا من العلية الاستقلال بالعلية ثم يبطل ما قاله أمران
الأول إن من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة
فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة
الثاني إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة
وأنه مع الإرادة الجازمة يحصل المراد

وبدونها لا يحصل
ويلزم منها أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه
قال الإمام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح
وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب
ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله
ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك
قال وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال
لكنه لما أبطل الأصول التي عليه مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم
فليس الأمر عليهم في ادعاء العلم الضروري بذلك
وإلا فهذا التناقض أظهر من أي يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق
لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في حدوث الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية
وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني لأنا نقول غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين
فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية
إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله بأن يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه
فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل

وأما غيره فيستدل عليه بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة

والجواب إن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعاهته

وأما الثواب والعقاب فكسائر العاديات

وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء فكذا ههنا

وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي إلى الفعل فيخلق الله الفعل عقيبها عادة

وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية

وعلامة للثواب والعقاب

ثم إن هذا إن لزم فهو لازم لهم أيضا لوجوه

الأول إن ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد

وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما

وأنه يبطل الاختيار

الثاني ما أراد الله وجوده وقع قطعا

وما أراد عدمه لم يقع قطعا

الثالث الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع

وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر

الرابع إيمان أبي لهب مأمور به وهو ممتنع لأنه تعالى أخبرنا بأنه لا يؤمن

والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به فيكون مأمورا بأن

يؤمن بأنه لا يؤمن

ويصدق بأنه لا يصدق

وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة

وأنه محال

الخامس التكليف واقع بمعرفة الله

فإن كان ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه محال

وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف

وتكليف الغافل تكليف بالمحال

وربما احتج الخصم بظواهر آيات تشعر بمقصوده

وهي أنواع

الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

الثاني ما فيه مدح وذم ووعد ووعيد وهو أكثر من أن يحصى

الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم

الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس الأمر بالاستعانة نحو وإياك نستعين استعينوا

السادس اعتراف الأنبياء بذنبهم

السابع ما يوجد من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو

أرجعوني لعلي أعمل صالحا لو أن لي كرة فأكون من المحسنين
الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره نحو والله خلقكم وما تعملون خالق كل شيء فعال لما يريد وهو يريد الإيمان فكون فعالا له
وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل
وبالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والختم
وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع إلى غيرها
الشرح
المرصد السادس في أفعاله تعالى
وفيه مقاصد
المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا
فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
وقالت المعتزلة أي أكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار

وقالت طائفة هو واقعة بالقدرتين معا
ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بالفعل نفسه
وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد
وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته
أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره
وقالت الحكماء وإمام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع
والضابط في هذا المقام أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة
أو هما معا
ذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الأستاذ منا والنجار من المعتزلة أو دونه أي دون الاتحاد
وحينئذ فإما مع كون إحديهما أي إحدى القدرتين متعلقة للأخرى
ولا شبهة في أنه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل
وهو قول الإمام والفلاسفة
وإما بدون ذلك أي بدون أن تكون إحداهما متعلقة للأخرى
وهو مذهب القاضي لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقتين
فإن قيل جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله
قلنا لم يقل به أحد
والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية
لنا على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه

الأول إن فعل العبد ممكن في نفسه
وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بأسرها
وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحث قادرية الله تعالى
ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر
الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها
واللازم باطل
أما الشرطية أي الملازمة فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن منه إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لأجل القصد إليه بخصوصه
والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة
فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له
وأما الاستثنائية أي بطلان اللازم فلأن النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب إلى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته
واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني
ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة
ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه

الحركة
وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة
وهذان الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة
ولأن المحرك منا لإصبعه محرك لأجزائها لا محالة ولا شعور له بها
فكيف يتوهم أنه يعرف حركتها ويقصدها
الوجه الثالث إن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه
وإلا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه
وأن يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا
ويلزم أيضا أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فينسد باب إثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه أي من العبد باختياره وإلا لزم التسلسل لأنا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه
ويكون الفعل عنده أي عند ذلك المرجح واجبا أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
وإلا لم يكن الموجود أي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت
فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما
هذا خلف
وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه
وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه
ويقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مر تقريره
فالدليل منقوض بالواجب تعالى

وأجيب عن ذلك بالفرق بأن إرادة العبد محدثة أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة فافتقرت أن تنتهي إلى إرادة يخلقها الله فيه بلا إرادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الإرادة التي تفرض صدورها عنه

وإرادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى

ورد في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الأربعين بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ يقال إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا

وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى أيضا الجائز عن المرجح

وإن توقف عليه

كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا

والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه أي في هذا الرد نظر

فإن مآله أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري إلى تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقت لا يحتاج إلى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه

وإلا كان حادثا محتاجا إلى مرجح آخر

ولا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه

وأما فعل الباري فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل

وحينئذ لا يتجه النقض

ويتم الجواب

ولما كان لقائل أن يقول إذ وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا أشار إلى دفعه بقوله وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو أن الوجوب المترتب على

الاختيار لا ينافيه بل يحققه
فإن قلت نحن نقول اختيار العبد أيضا يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا
قلت لا شك أن اختياره حادث
ولس صادرا عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري تعالى فإنها مستندة إلى ذاته
فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة
فإذ وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق إليه شائبة الإيجاب
واعلم أن هذا الاستدلال أي الوجه الثالث إنما يصلح إلزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كأبي الحسين وأتباعه
وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور من غير داع إلى ذلك الطرف كما مر
فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر
وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما أغنانا عن إعادته
والمعتزلة القائلون بأن العبد موجد لأفعاله الاختيارية صاروا فريقين
فأبو الحسين ومن تبعه يدعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى استدلال
وبيان ذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره إلى المنارة
والهاوي أي الساقط منها
ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره
وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيء منهما لإرادته ودواعيه
ويجعل أبو الحسين إنكاره أي إنكار كون العبد موجدا لأفعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة
والجواب أن الفرق بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيار ضروري

لكنه عائد إلى وجود القدرة منضمة إلى الاختيار في الأولى
وعدمها في الثانية لا إلى تأثيرها في الاختيارية وعدمه أي عدم تأثيرها في غيرها
وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والدواعي وجودا وعدما
وجوب الدوران لجواز أن يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم أيضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية
أي كون المدار علة للدائر ولا من العلية إن سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز أن يكون المدار جزءا
أخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله أبو الحسين أمران
الأول إن من كان قبله من الأمة كانوا بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه
أما نفي المخالف فظاهر
وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة فيه
الأمر الثاني إن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته
تلك الإرادة بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردها
وعلم أيضا أنه مع الإرادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل
ويلزم منها أي من المقدمات التي علمها بوجدانه أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منها
فكيف يدعى الضرورة في خلافه
قال الإمام في نهاية العقول والعجب من أبي الحسين أنه خالف أصحابه في قولهم القادر على
الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح
وزعم أن العلم بتوقف ذلك أي فعله لأحدهما دون الآخر على الداعي إلى أحدهما ضروري
وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي

واجب
ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا
وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك
قال الإمام وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتنى عليها
لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فليس الأمر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك
وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدىء فضلا عمن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر أنه في هذه المسألة جرى على مذهبنا
لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل
وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية
وهو إنما ادعى العلم الضروري في الأول أي التأثير لا في الثاني أي الاستقلال حتى يتجه ما وردتموه عليه لأنا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه أهل الاعتزال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق
ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده بما يفعله هو بنفسه وبين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه
فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك
وأيضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما وجده فيه لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصوله الإرادة الجازمة انسد عليه

باب القول بالاعتزال فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة
وأن تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس
انتهى كلامه
وأما غيره أي غير أبي الحسين فيستدل عليه أي على أن العبد موجد لأفعاله بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في إيجاده لم يصح عقلا أن يقال له إفعل كذا ولا تفعل كذا
وبطل التأديب الذي ورد به الشرع إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد فعله
وارتفع المدح والذم إذ ليس الفعل مستند إليه مطلقا حتى يمدح به أو يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد
ولم يبق للبعثة فائدة لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم ويثبت الفراعنة وأشياعهم
فلا يتصور منفعة للبعثة أصلا
والجواب منع الملازمات المذكورة
وهو المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فإن ذلك باعتبار أنه محل لها لا مؤثر فيها
وأما الثواب والعقاب المترتبان على الأفعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال
وكما لا يصح عندنا أن يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح أن يقال لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال أخرى ولم لم يفعلها ابتداء أو لم يعكس فيهما
وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي للعبد إلى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة
وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي

يصير الفعل طاعة وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه ومعصية إذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم إن هذا الذي ذكروه إن لزم القائل بعدم استقلاله العبد في أفعاله فهو لازم لهم أيضا لوجوه
الأول إن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وإلا جاز انقلاب العلم جهلا
وما علم الله وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد وإلا جاز ذلك الانقلاب
ولا مخرج عنهما لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء
قال الإمام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفا إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها
واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو العلوم ألا يرى أن صورة الفرس مثلا على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا
ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما
فالعلم بأن زيدا سيقوم غدا مثلا إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس
فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار
وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بأفعاله وجودا وعدما
الوجه الثاني ما أراد الله وجوده من أفعال العبد وقع قطعا
وما

أراد الله عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما أصلا

ويرد عليه أيضا النقض بالباري سبحانه وتعالى

على أن المعتزلة ذاهبون على أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره

الثالث إن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع لأن الرجحان يناقض الاستواء

وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح

فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به

ويرد عليه ذلك النقض

وحله أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها

وكذا امتناعه لعدم الداعي

فإن معنى كونه قادرا أنه إذا حصل له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع أثر فيه

الرابع إيمان أبي لهب مأمور به أي أمر بأن يؤمن دائما وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن

والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون هو في حال إيمانه على الاستقرار مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدق بأنه لا يصدق

وهو أي تصديقه بعد تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة أي إذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا

فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدق

وأنه أي إيمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بل التصديق والتكذيب في حالة واحدة

وإذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة

واعترض عليه بأن الإيمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف أو لم يعلمه

ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق

الإجمالي

أي كل ما جاء به فهو حق

وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة

وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل

الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعا فإن كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعدم والقدرة والإرادة وغيرها غافل عن التكليف

وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة

ورد عليه بما مر من أن الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق

وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالواحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها

وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لأفعاله بالظواهر آيات تشعر بمقصوده

وهي أنواع

الأول فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

الثاني ما فيه مدح وذم نحو وإبراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم وهو أكثر من أن يحصى

الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به

فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي أحسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون

الرابع تعليق أفعال العباد بمشيئتهم أي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

الخامس الأمر بالاستعانة نحو وإياك نستعين استعينوا بالله ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد فيما يوجده العبد بإعانة من ربه

السادس اعتراف الأنبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا أنفسنا

وقول يونس عليه السلام سبحانك إني كنت من الظالمين

السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي أعمل صالحا لو أن لي كرة فأكون من المحسنين

الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون أي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد

وهو يريد الإيمان إجماعا فيكون فعالا له

وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل

ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والإضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا و ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها

وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية

وقد مر منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا

المقصد الثاني

المتن في التوليد وفروعه

اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح

والمعتمد في إبطاله ما بينا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء

وقد يحتج عليه بأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر إلى جهته فإن قلنا حركته تولدت من حركة اليد فإما بهما فيلزم مقدورين قادرين

وإما بأحدهما وهو تحكم محض معلوم بطلانه

وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة

والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة وجنحوا إلى الاستدلال أخرى
أما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته
وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق
فهو بواسطة ما باشره من الدفع ويؤيده اختلاف الأفعال باختلاف القدر
فالأيد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف
ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي
وأنه مكابرة
وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الأول ورود الأمر والنهي بها كما بالأفعال المباشرة
وذلك كحمل الأثقال في الحروب والمعارف والإيلام
الثاني المدح والذم
الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله
والجواب بعد ما تقدم في الأفعال المباشرة أنه لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك
ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب
الأول إن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب
وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلان
واجتماع المثلين محال مع أنه يفضي إلى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع بها
وذلك محال ضرورة
والجواب إنه يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين
ثم إذ قد يكون تأثيره في عين ما وقع بالتوليد بشرط عدم السبب فلا يلزم اجتماع المثلين
الثاني قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل

جميع أفعاله بالمباشرة
ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه
وإلا احتاج في فعله إلى سبب
والجواب إن ذلك بناء على امتناع وقوع الفعل بدون السبب مع أنه لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها
وجوزه بعضهم
ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة
ولا شك أن حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة
والجواب ما سبق في فعل العبد
الثالث قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر بل هو ضروري من فعل الله
فلو وقعت المعرفة بالله به متذكرا لكانت ضرورية فامتنع التكليف بها
ولأنه حينئذ يولد العلم
ولو عارضه الشبهة
وجواب الأول ما مر
والثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح
ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
فإن قيل الشبهة من فعل العبد
والتذكر من فعل الله
فيلزم دفع فعل العبد لفعل الله
قلنا يلزمكم مثله في إمساك الأيد القوي الشيء من أن تحركه الرياح سواء كان مباشرا للرب أو متولدا من فعله
الرابع الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد
وزاد أبو هاشم التأليفات
ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو

أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو إلى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة

الخامس قسموا المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه

وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه

فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي المولد للألم

والثاني كالاعتماد اللازم السفلي

السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح

والنافي له مراغم لأصله

والمثبت له مراغم للإجماع وللكتاب

قال تعالى هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت

السابع قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط فأثبته قوم لحصوله بفعله ومنعه آخرون

وإلا لحصل ذلك بالضرب في كل جسم لأن الأجسام متماثلة فيقال لهم لم لا يستند إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه

الثامن قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع

فقيل إنه يتولد من الاعتماد

وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه إنه يتولد من الوهي

والوهي من الاعتماد لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد

ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم القوي المكتنز

وما هو إلا لاختلاف ما يوجب فيهما من الوهي

والجواب إن اختلاف الألم المتفاوت من الاعتماد الواحد كاختلاف الوهي المتفاوت من الاعتماد الواحد فلم لا يستند هو إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهي

وأيضا فيبطله تفاوت الألم تفاوتا لا يوجد في

الوهي كما يحصل برأس الإبرة وما يحصل بذنابة العقرب

بل ربما كان ما يحصل بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير

التاسع هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني

الشرح

المقصد الثاني في التوليد وفروعه

إعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها أيضا أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد

قالوا بالتوليد

وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد

وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها

والمعتمد في إبطاله أي إبطال التوليد ما بينا من إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء

وقد يحتج عليه أي على إبطاله بأنه يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه إذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه إلى جهته فإن قلنا حركته أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد

فإما بها أي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير

وقد مر استحالته

وإما بأحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه

وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في

المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
وبيانه على ما في الأبكار أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة
فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعل لفاعل السبب وإن كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت
وذهب ثمامة بن أشرس إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها
والنظام إلى أن المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب
وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه
فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير
فالإلزام بها لا يقوم بها حجة عليهما
والمعتزلة القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد ادعوا الضرورة تارة كأبي الحسين وأتباعه وجنحوا إلى الاستدلال أخرى كالجمهور منهم
أما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له
وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق

منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه
وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها
واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجها أول من وجوه استدلالاتهم
وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادعى الضرورة ههنا
ويؤيده اختلاف الأفعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيد القوي يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف
ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة
وأنه مكابرة صرفة
فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل يتوسط أفعال أخر
والآمدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم
وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الأول ورود الأمر والنهي بها أي بالأفعال المتولدة كما ورد بالأفعال المباشرة
وذلك كحمل الأثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة أحكام الشرع والإيلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمور بها وجوبا أو ندبا وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهي عنه
فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان
ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة
فهي بواسطة
الثاني المدح والذم فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على أنها من فعل العبد

الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب

وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي

فدل على أن الفعل منه

والجواب بعدما تقدم في الأفعال المباشرة من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها

وإن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات

وأما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف

وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة أنه أي الجواب بعدما تقدم أنه لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي

أي لم لا يكفي الأجزاء في جميع ما ذكر

فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم في النسبة

وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم

وأجاب الآمدي عما جعله وجها أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقل يجد في نفسه أن فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله

وكذا الحال في المتولدات

قال والذي نخصه ههنا أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته

وإن سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشر إنما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب

والمتولد محتاج إلى السبب قطعا

وأجاب عما جعل وجها ثانيا بما سبق في خلق الأعمال

وهو أن

الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الغفل بالقدرة

وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة

ولك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة

وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر

فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها

ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة إلى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتنافي

الفرع الأول من تلك الفروع أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة أن يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب

وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد

وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة

والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهما مثلان

وإجماع المثلين محال مع أنه يفضي إلى جوز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أي في الجبل من قدرة الذرة أعدادا من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع الجبل بها أي بتلك الأعداد من الحمل

وذلك محال ضرورة

والجواب أنه أي القول بامتناع اجتماعهما يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد

فإن المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا إلا شرذمة منهم فإنهم فصلوا

وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني

ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين إذ قد يكون

تأثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما أن وقوعه تولدا مشروط بوجوده

فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره

وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلا يلزم اجتماع تأثيرين على شيء واحد بعينه

وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين

الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله عندهم بالمباشرة ومقدور بالقادرية من غير توسط سبب

ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله إلى سبب وهو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال

والجواب إن ذلك أي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون سبب وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له

وقد قال به أبو هاشم أيضا في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقا مع أنه أي الاحتياج إلى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها إذ ههنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر

فما هو العذر هناك هو العذر ههنا

والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجع إلى الفعل

المتولد والعرض
وجوزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها
ولا شك أن حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الأغصان والأوراق من فعله توليدا
والجواب ما سبق في فعل العبد من أن ترتب فعل على آخر لا يستلزم أن يكون مسببا له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد إجراء العادة
الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني أنه إذا أغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة
وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله لأنه أي تذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى وليس مقدور للبشر
فلو وقعت المعرفة بالله به أي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله أيضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن أن تكون مأمورا بها وهو باطل إجماعا وأشار إلى ثانيهما بقوله ولأن أي تذكر النظر حينئذ أي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضته الشبهة أي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها
وجواب الأول ما مر من أنه مبني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الأعمال
وجواب الثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه
ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد

التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها

فإن قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضا

قلنا يلزمكم مثله في إمساك الأيد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من أن تحركه تلك الرياح سواء كانت تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب أو متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا

الرابع من تلك الفروع الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتمادات لبعض الأجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي

فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الأسباب

والجواب لا نسلم أنها أسباب بل جاز أن تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة

وزاد أبو هاشم التأليفات على الإطلاق بتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها

وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه إلى أصبعه أو ضم اصبعه إلى جسم آخر

وقال هذا التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد

الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد إلى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه إذا لم يمنعه مانع فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة المولد للألم فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء

والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء

ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ملازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة ولم يقولوا به

السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبته آخرون

والنافي له مراغم لأصله في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات

والمثبت له مراغم للإجماع فإن الأمة أجمعوا على أن المستقبل بالإماتة والإحياء هو الله سبحانه وتعالى

وللكتاب

فإن نصوصه دالة عليه

قال تعالى هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت

السابع قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب وغيره في أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه

فأثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم

واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من أفعالهم

وإلا لحصل ذلك الطعم أو اللون بالضرب أو نحوه من أفعال العبد في كل جسم لأن الأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الأفراد المتجانسة

فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وإن تعلق به ذلك الفعل

الثامن قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع فقيل إنه يتولد من الاعتماد

وهو مذهب جمهور المعتزلة

وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه إنه يتولد من الوهي وكأنه أخذه من قول الحكماء سبب الألم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد وذلك لأن الألم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي

فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون الألم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لأن خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها

والجواب إن اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهي الواحد

والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد

أي في أن كلا منهما اختلاف في أمر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم يستند هو أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد إلى اختلاف القابل كما

استند إليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به
والحاصل أنكم جوزتم استناد الوهي المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي
فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا يجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلاحاجة إلى توسط الوهي بين الألم والاعتماد كما لا يخفى وأيضا فيبطله أي يبطل تولد الألم من الوهي تفاوت الألم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما لا يحصل برأس الإبرة
وما يحصل بذنابة العقرب فإن هذين الألمين يتفاوتان جدا
وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين
بل ربما كان يحصل من الوهي بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير مع أن حال الألم على عكس ذلك
فلا يكون متولدا منه
التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن إحداث الألم بلا وهي من الله تعالى أم لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني
فمن لم يجوز أن يكون فعله تعالى متولدا حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليده إياه
ومن جوز التوليد في أفعاله جوز كون الألم الصادر عنه متولدا من الوهي
ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال هل يمكن من الله تعالى إحداث الألم بالوهي أو لا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني
فلا حاجة إلى أفراده ولذلك لم يذكره الآمدي

المقصد الثالث

المتن في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع
وهم يؤولونها

الأول الطبع والختم
والأكنة ونحوها
أولوها بوجوه
الأول ختم الله على قلوبهم أي سماهما مختوما عليها كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا
الثاني وسمها بسمات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن
الثالث منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة لعلمه أنه لا ينفعهم
فلما لم يوفقوا لذلك فكأنهم ختم على قلوبهم
الرابع منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه
لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل
وهو مع الابتناء على أصلهم الفاسد يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك
الثاني التوفيق والهداية
أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة
والذي يبطله أمور
الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما
والدعوة عامة لا اختلاف فيها
الثاني الدعاء بهما نحو اللهم إهدنا الصراط المستقيم
والدعوة حاصلة
واختلاف الناس في الانتفاع بها وعدمه
الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح دون كونه مدعوا
الثالث الأجل وهو الزمان الذي علم أنه يموت فيه
فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله
وموته بفعله تعالى
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من

فعل القاتل
وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله
وادعوا فيه الضرورة
واستشهدوا عليه بذم القاتل
ولو كان ميتا بأجله لمات وإن لم يقتله
فهو لم يجلب بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا
فكان لا يستحق الذم
وبأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف
ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه
ولذلك ذهب جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل
والفرق غير بين في العقل
ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع لما قالوا به
الرابع الرزق
وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما
إذ لا يقبح من الله شيء
وأما هم ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها
وبما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه
وهو خلاف الإجماع
كل ذلك ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز
الخامس في الأسعار
المسعر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث
وأما عندهم فمختلف فيه
فقال بعضهم هو فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص
وقال آخرون هو متولد من فعل الله وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تعالى
الشرح
المقصد الثالث في البحث عن أمور صرح بها القرآن وانعقد عليها الإجماع
وهم يؤولونها

الأول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والأكنة وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ونحوها كالإقفال في قوله تعالى أم على قلوب أقفالها

فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب

وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة

وإنما سميت بذلك لكونها مانعة

وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الإطراد إلا أن يمنع مانع

والأصل عدمه

فمن ادعاه يحتاج إلى البيان

والمعتزلة أولوها بوجوه

الأول وهو لأوائل المعتزلة ختم الله على قلوبهم إلى آخر الآيات

أي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها أكنة وأقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا

أي سموهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي

الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها أي وسم الله على قلوب الكافر بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيتميز بها الكافر عن المؤمن

وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم

ولايمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الأبرار وتتبين تلك

السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وذلك في مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه

الثالث وهو للكعبي

منع الله منهم اللطف المقرب إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكأنهم ختم على قلوبهم

لأن قطع اللطف مانع من دخول الإيمان كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول

الرابع وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل

وهو أي ما ذكروه من التأويل مع الابتناء على أصلهم الفاسد وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه وتعالى

وسيأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم

أي لا يؤمنون لأجل الختم

وذلك لأن قوله ختم استئناف لبيان السبب

وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك أي لكونه سببا لامتناع الإيمان

فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على

قلوبهم لا يمنع من الإيمان

وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها

الثاني من تلك الأمور التي يؤولونها التوفيق والهداية فإن الشارح الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة

وقال إمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة إذ لا تأثير لها

وحملوا الهداية على معناها الحقيقي

أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان

والمعتزلة أولوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة وإيضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى وأما ثمود فهديناهم إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله أي هذا التأويل أمور

الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليس كذلك

والدعوة عامة لجميع الأمة لا اختلاف فيها فلا يصح تأوليهما بها

الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى

والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل

والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها

واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه

الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا

إذ لا يمدح به أصلا فلا يصح حملهما على الدعوة

الثالث من تلك الأمور الأجل

وهو في الحيوان الزمان الذي

علم الله أنه يموت فيه
فالمقتول عند أهل الحق ميت بأجله الذي قدره الله له وعلم أنه يموت فيه
وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير
قال تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى
وقالوا إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي قدره الله تعالى له
فالقاتل عندهم غير بالتقديم الأجل الذي قدره الله تعالى له
وادعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها
واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا
ولو كان المقتول ميتا بأجله الذي قدره الله له لمات وإن لم يقتله فهو أي القاتل لم يجلب حينئذ بفعله أمرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا إذا كان القتل بغير حق
واستشهدوا أيضا بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف
ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه
ولذلك أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهبت جماعة منهم إلى أن ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالأجل منسوب إلى القاتل
والفرق غير بين في العقل لأن الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم
فلما إذا كان أحدهم بأجله دون الآخر
ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به
وبيان ذلك أنه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى
وإلا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لإظهار المعجزة
وذلك قدح فيها
وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة إليه تعالى فلا

امتناع فيها

فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه

والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة

والذم لا يستلزم كونه فاعلا

وحكم العادة ممنوع لأن مثله يقع في الوباء

الرابع الرزق

وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أو حراما

إذ لا يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى عن تخصيصه بالحلال

وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحا كان أو حراما

وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير

قال الآمدي والتعويل على الأول

فإن قيل كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم

وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون أجيب بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لأنه بصدده

وأما هم أي المعتزلة ففسروه بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها فللبهائم رزق

ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة

وفسروه أخرى بما لا يمنع من الانتفاع به أخرى فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه

وهو خلاف الإجماع من الأمة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز

وذلك الأصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فإنهما منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها

وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان أصلها

الخامس في الأسعار وهو الرخص والغلاء

المسعر هو الله على

أصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله

وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو أي السعر فعل مباشر من العبد إذا ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص

وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الأجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى

المقصد الرابع

المتن إنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

هذا مذهب أهل الحق لكن منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلا لايهامه الكفر

وعند الإلباس يجب التوقف إلى التوقيف

ولا توقيف ثمة

وذلك كما يصح أن يقال الله خالق كل شيء

ولا يصح أن يقال إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير

وكما يقال له كل ما في السموات والأرض

ولا يقال له الزوجات والأولاد لا يهامه إضافة غير الملك إليه

وقالت المعتزلة هو مريد للمأمور به كاره للمعاصي والكفر

لنا إما أنه مريد للكائنات فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر

وخالق الشيء بلا إكراه مريد له

وأيضا فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة

ولا بد منها

وإما أنه غير مريد لما لا يكون

فلأنه تعالى علم من الكافر أنه لا

يؤمن فكان الإيمان منه محالا
والله تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يريده
ولأنه لا يتصور منه صفة مرجحة لأحد طرفيه
ويعضد هذا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن
والأول دليل الثاني
والثاني دليل الأول
احتجوا بوجوه
الأول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا
قلنا لا نسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها
وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به
يوضحه أمور ثلاثة
الأول إن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل ويحصل مقصوده أطاع أو
عصى
الثاني إنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه
فإنه يأمره بفعل ويريد عصيانه فيه
فإن أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله
الثالث إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به
الثاني لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به
وأنه باطل ضرورة
قلنا الطاعة موافقة الأمر
والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها
وقد

ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر
وهو لفظي
الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه
والرضاء بالقضاء واجب فكان الرضاء بالكفر واجبا
واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر
قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء
والحاصل أن الإنكار بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية
والرضاء بالعكس
والفرق بينهما ظاهر
إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء
الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق
قلنا الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقا للقدرة عادة لا ما يكون مقدورا للمكلف به
والإيمان في نفسه مقدور وإن لم يكن مقدورا للكافر
لأن القدرة عندنا مع الفعل
فهذه دلائل العقل
وربما احتجوا بآيات
الأولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم
قلنا قالوا ذلك سخرية
ولذلك ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب
وقال آخر قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين
الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
قلنا مكروها

للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة أو منهيا عنه مجازا توفيقا للأدلة
الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع أن الظلم كائن
قلنا أي ظلمه وتصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان لا يكون ظلما
الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن
والمحبة الإرادة
قلنا بل إرادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام
الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر
قلنا الرضاء ترك الاعتراض
والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض
وهو مأمور بترك الاعتراض
ثم هذه الآيات معارضة بآيات هي أدل على المقصود منها
الأولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين
الرابعة أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم
الخامسة إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون
السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس

السابعة إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون وذلك في القرآن كثير
خاتمة في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر
قالوا الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك
وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فإن المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه
ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعا بالقصد الأول والشر واقعا بالضرورة والعرض
والتزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة أو لا يتألم سابح في البر أو البحر
الشرح
المقصد الرابع إنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس بمراد له
هذا مذهب أهل الحق
واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة
فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى
لكن اختلفوا في التفصيل
منهم من لا يجوز إسناد الكائنات إليه مفصلا فلا يقال الكفر أو الفسق مراد لله تعالى لايهامه الكفر
وهو أن الكفر أو الفسق مأمور به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة
وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع ولا توقيف ثمة أي في الإسناد تفصيلا
وذلك الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالا لا تفصيلا كما يصح بالإجماع والنص أن يقال الله خالق كل شيء
ولا يصح أن يقال إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا
وكما يقال له كل ما في السموات والأرض
أي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والأولاد لايهامه إضافة غير الملك إليه
ومنهم من جوز أن يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها

وقالت المعتزلة هو مريد لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها
وأما أفعال العباد فهو مريد
للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر
وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه
وإن كان حراما فبعكسه
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه
والمكروه عكسه
وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة
لنا إما أنه مريد للكائنات بأسرها فلأنه خالق الأشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث إلى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا إكراه مريدا له بالضرورة وأيضا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى
فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة
وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مر
ولا بد منها أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض
وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها
وإما أنه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلا أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالا لامتناع أن ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشيء لا يراه بالضرورة
وأيضا لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده
ولأنه لا يتصور منه أي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لأحد طرفيه لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب
فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا
وأيضا هو منقوض بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن
فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع
فلا وجه لترجيح الصفة
ويعضد هذا الذي هو مذهبنا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن هذا مروي عن

النبي

وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيدا بل ربما يحتج به أيضا

وإنما صرح بالإطلاق دفعا لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة

ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله وإعلاء شأنه

والأول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني

وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون

وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله

والثاني أعني ما يشأ لم يكن دليل الأول لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا كل ما كان فقد شاء الله

احتجوا أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية

الأول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر

وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه في أحكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قلنا لا نسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعد سفيها

وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصرا في إيقاع المأمور به

يوضحه وجوه ثلاثة

الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل

أما الأول

وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده

وأما الثاني

وهو أنه لا يريه الفعل منه يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصى فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر

الثاني إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك

يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه
فإن أحدا لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه
فإن قيل الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه
أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة
فإنها لا تتعلق به أصلا
الثالث إن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها
الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله والإتيان به موافقة لمراد الله
تعالى فيكون طاعة مثابا به وأنه باطل ضرورة من الدين
قلنا الطاعة موافقة الأمر
والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لإنفكاكها عنه في الصور المذكورة
قال الآمدي ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد
من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له
كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الأمر
ولا يقال مطاع الإرادة
وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لأن القول الثاني
ينبىء عن الرضاء بالكفر دون الأول
وهو لفظي لا طائل تحته
الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه
والرضاء بالقضاء واجب إجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا
واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر اتفاقا
قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي
والكفر

مقضي لا قضاء
والحاصل أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية
يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأول
والرضاء بالعكس
أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر
وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء وهو باطل إجماعا
الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الأمر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذ
قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادة كالطيران في الجو لا ما يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه أمر مقدور يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادة وإن لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل لا قبله
وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعا
فهذه دلائل العقل لهم
وربما احتجوا بآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
الأولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء
حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا أشركنا بإرادة الله

تعالى
ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات
فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم
ثم أنه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا
قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم إجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات إلى مشيئة الله تعالى
فما صدر عنهم كلمة حق وأريد بها باطل
ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب اتباعه
والمتابعة دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق
وقال آخر قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم
الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فإنها تدل على أن ما كان سيئه أي معصية فإنه مكروه عند الله
والمكروه لا يكون مرادا
قلنا أراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها أو أراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا
وإنما يرتكب هذا التجوز توفيقا للأدلة أي جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل
الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة
فبعض الكائنات ليس مراد الله
قلنا أي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد
ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا

الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن
والمحبة هي الإرادة
فالفساد ليس بمراد
قلنا بل المحبة إرادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة
ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام
الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الإرادة
قلنا الرضاء ترك الاعتراض
والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به
ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض
وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء
أعني ترك الاعتراض
يغاير الإرادة
ثم هذه الآيات معارضة بآيات أخرى هي أدل على المقصود منها
الأولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
الثالثة فلو شاء لهداكم أجمعين
والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء
وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه
الرابعة أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم

الخامسة إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله

السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته

السابعة إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون

والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا إذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد الله شيئا كونه على أيسر وجه

ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد الله تعالى

إذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى إذا أردنا تكوينه فيختص بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم

وذلك أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير

خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر

قالوا الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلا كالعقول والأفلاك

وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر

فإن المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه

فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين

وأما ما يكون شرا محضا أو كان الشر فيه غالبا أو مساويا فليس شيء منها موجودا

ولما كان لقائل أن يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور أشار إلى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول

وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها

وقطع الشيء عما هو لازم له محال

وحينئذ فكان الخير واقعا بالقصد

الأول داخلا في القضاء دخولا أصليا ذاتيا

وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض

وإنما التزم فعله أي فعل ما غلب خيره لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير

فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة أو لا يتألم به سابح

في البر أو البحر يرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ أصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن

وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعا لإرادة سلامته من الهلاك

فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا

فلا بد للعاقل أن يختاره وإن احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن أن يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي

واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال

وقدره إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها

وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام

وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها

والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء

والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس

المتن في الحسن والقبح

القبيح ما نهي عنه شرعا

والحسن بخلافه

ولا

حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها
وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع
بل الشرع هو المثبت له والمبين
ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر
وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه
والشرع كاشف ومبين
وليس له أن يعكس القضية
ولا بد أولا من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة
الأول صفة الكمال والنقص
يقال العلم حسن والجهل قبيح
ولا نزاع أن مدركه العقل
الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار
فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه
الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب
وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وعند المعتزلة عقلي
قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة
ثم أنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
وقد لا تدرك بالعقل
ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان أو مقبحة كصوم

أول يوم من شوال
ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى إثبات صفة توجب ذلك مطلقا وأبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح دون الحسن
والجبائي إلى نفيه فيهما مطلقا
وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله
ويتبعه أنه يستحق الذم فاعله
وأنه على صفة تؤثر في استحقاق الذم
والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبىء على اتضاع حال الغير
لنا وجهان
الأول أن العبد مجبور في أفعاله
وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقا
بيانه أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر
وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب كان ذلك اتفاقيا
وإن توقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد وإلا تسلسل ووجب الفعل عنده وإلا جاز معه الفعل والترك فاحتاج إلى مرجح آخر وتسلسل فيكون اضطراريا
وعلى التقادير فلا اختيار للعبد فيكون مجبورا
فإن قيل هذا نصب للدليل في مقابلة الضرورة فلا يسمع
وأيضا فإنه ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله
والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير
وأيضا فإنه ينفي الحسن والقبح الشرعيين لأنه تكليف ما لا يطاق
وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه
ولا يكون كل التكاليف كذلك
وأيضا فالمرجح داع له يقتضي اختياره للفعل
وذلك لا ينفي الاختيار
قلنا أما الأول فإن الضروري وجود القدرة لا وقوع الفعل بقدرته
وأما الثاني فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة
ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد

الاختيار عندنا جائز

ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين

وأيضا فمرجح فاعليته تعالى قديم

ولا يحتاج إلى مرجح

إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان

وأما الثالث فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة

وأما الرابع فمقصودنا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع يحصل له بخلق الله تعالى إياه وقد بيناه

وذلك كاف في عدم الحكم عقلا إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه

وفي كونه مانعا من حكم العقل عند الخصم

الثاني لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف عنه

لأن ما بالذات لا يزول

واللازم باطل

فإنه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي بل يجب ويذم تاركه قطعا

وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل

وللأصحاب مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها

أحدها من قال لأكذبن غدا

فإذا جاز الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته

وإما قبيح فتركه حسن مع أنه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح

قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع أو نلتزم قبحه مطلقا لأنه قبيح إما لذاته وإما لاستلزامه القبيح

ونقول الحسن إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح

الثاني من قال زيد في الدار

ولم يكن فقبح هذا القول إما لذاته أو مع عدم كون زيد في الدار

والقسمان باطلان

فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار

والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود

قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا
الثالث قبحه لكونه كذبا إن قام بكل حرف فكل حرف كذب فهو خبر
وبطلانه ظاهر
وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها وتقضي المتقدم عند حصول المتأخر
قلنا هو من صفاته النفسية فلا يستدعي صفة كما هو مذهب بعضهم أو يقوم بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه
فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا
الرابع كونه قبيحا ليس نفس ذاته لتعلقها دونه بل زائد وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى بالمعنى
قلنا قد سبق الكلام على مقدماته مع انتقاضه بالإمكان والحدوث
الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل
ولذلك ليس له أن يفعله ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم
قلنا يحكم العقل باتصافه بالقبح إذا حصل
وهذا هو المانع من فعله
ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان
أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق
وليس ذلك بالشرع إذ يقول به غير المتشرع
ومن لا يتدين بدين أصلا ولا العرف إذ العرف يختلف بالأمم
وهذا لا يختلف

والجواب أن ذلك بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع

وثانيهما أن من عن له تحصيل غرض من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعا وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعا

وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا

كما إن كان المنقذ طفلا أو مجنونا

وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أو دفع ضر

والجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم والكذب منافرا

ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه

وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقة الجنسية

وذلك مجبول في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير

وأما الإلزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب

وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبىء

وأنه باطل إجماعا

ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور

الجواب أن مدرك امتناع الكذب عندنا ليس هو قبحه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر

وقد تقدم هذا

ودلالة المعجزة عادية وسيأتي

وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد

وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام

وأنتم لا تقولون به

قلنا اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر
وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وقد مر في باب النظر
تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للأفعال قبل الشرع
وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام
وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب أو تركه فمكروه
وإلا فمباح
وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل وأما على سبيل الإجمال فقيل بالحذر والإباحة والتوقف
دليل الحذر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه فيحرم كما في الشاهد
الجواب الفرق بتضرر الشاهد
دليل الإباحة وجهان
أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
الجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع
ثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به
فالحكمة تقتضي إباحته
وكيف يدرك تحريمه بالعقل
وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك
أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا
والجواب ربما خلقه ليصبر عنه فيثاب أو لغرض آخر لا نعلمه
وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة
إذ ما لا منع منه فمباح إلا أن يشترط الإذن فيرجع إلى كونه شرعيا
وتارة بعدم العلم
وهذا أمثل لا لتعارض الأدلة بل لعدم الدليل

الشرح

المقصد الخامس في الحسن والقبح

القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه

والحسن بخلافه أي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح

فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فإنه حسن أبدا بالاتفاق

وأما فعل البهائم فقد قيل إنه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم

وفعل الصبي مختلف فيه

ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها

وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عائد إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة

بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع

ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الأمر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة

وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته وإما لصفة لازمة له

وإما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم

والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة

وليس له أن يعكس القضية من عند نفسه

نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص والأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه

ولا بد أولا أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه

ويرد النفي والإثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة
الأول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان
يقال العلم حسن أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن
والجهل قبيح أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها
وأن مدركه العقل
ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا
وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة
وما خلا عنهما لا يكون شيء منهما
وذلك أيضا عقلي أي مدركه العقل كالمعنى الأول
ويختلف بالاعتبار
فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم
فدل هذا الاختلاف على أنه أمر إضافي لا صفة حقيقة
وإلا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصيتين
الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا أو الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا
وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما
هذا في أفعال العباد
وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب

وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه
وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها
وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم إنها أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا
وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن إذا ورد به الشرع علم أنه ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع
فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه
وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره
ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما
وذهب بعض من يعدم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقة توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا من أصحابنا
بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما
وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي إلى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما
وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول أبي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله
اعتبر

قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فإنه لا يوصف بقبح ولا حسن
وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي أو عمن هو قريب العهد بالإسلام
واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن في شاهق الجبل فإنه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية

وأراد بقوله ليس له أن يفعله أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء

ويتبعه أو يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له

أحدهما أنه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله

وذلك أنه لم يكن له أن يفعله

وثانيهما أنه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله

والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبىء عن اتضاع حال الغير وانحطاط شأنه

وإذا تصورت هذا التحرير تقول لنا على أن الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان

الأول أن العبد مجبور في أفعاله

وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لأن ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم

بيانه أي بيان كونه مجبورا أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لأن الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع

وإن تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل حينئذ اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه

فلا لا يكون اختياريا لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادة جازمة ترجحه

وإن توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد

وإلا نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه

وتسلسل

وهو محال

ووجب الفعل عنده أي عند المرجح الذي يتوقف عليه

وإلا جاز معه الفعل والترك واحتاج حينئذ إلى مرجح آخر

إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقيا كما

مر
وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا
وعلى التقادير أعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا فلا اختيار للعبد في أفعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركب
أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما
وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية
فإن قيل هذا أي استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل في مقابلة الضرورة إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختيارا في أفعاله يفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة
وأيضا فأنه أي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير
فيقال إن لم يتمكن من الترك فذاك
وإن تمكن منه لم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مر
فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى
وأيضا فإنه أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي أيضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
وإذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يطاق
ونحن لا نجوزه وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه
ولا يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم
والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا
والأظهر أن يقال أنه ينفي الشرعيين أيضا لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية
فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا

توصف في الشرع بحسن ولا قبح
ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق
ولا قائل به
وأيضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل
وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته
وهذا السؤال هو الحل وما قبله إما نقض أو في حكمه
قلنا أما الأول فلأن الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره
واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادما للضرورة
وأما الثاني وهو النقض بأفعال الباري فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري
إنما هي مقدمة إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم
إليها مرجح يسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها
فإن الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز
ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد
للقدحين المتساويين
وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى
وأيضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لأنا نختار
أنه متمكن من الترك
وأن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل
في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادرا عنه إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثا
محتاجا إلى آخر
فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه
تعالى بل في حق العبد
وإلى ما قررناه أشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم هو إرادته وقدرته المستندتان إلى ذاته
إيجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص

فإن قلت مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد

قلت لنا أن نختار الوجوب ولا محذور

لأن المرجح الموجب إرادته المستند إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غير ذلك

فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا

وقد مر هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم إلى مرجح آخر حتى يتسلسل إذ المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادث محتاج إلى مؤثر

فإن كان مؤثره العبد تسلسل وإن كان غيره كان هو مجبورا في فعله

وأما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادة أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة

ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض الشرعي

وأما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى إياه

وقد بيناه أي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل

عنده كما قال بعض أصحابه كإمام الحرمين

وفي كونه مانعا من حكم العقل الحسن والقبح عند الخصم فإذا كان داعية إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا

الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر

واللازم باطل فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب حينئذ لأنه دفع للظالم على المظلوم ويذم تاركه فيه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن

وكذا يحسن بل يجب إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلما

لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الإخبار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الأمر

ومن ثمة قيل إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب

وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحا لا حسنا لأنا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض

ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الإخبار ولا يكون شيء منها كذبا إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه

وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه إعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الأفعال

وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال لأكذبن غدا

فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس

الكذب قبيحا لذاته
وإما قبيح فتركه حسن
مع أنه أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا
وهو باطل فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا
وهو المطلوب
قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا
ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا
ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء
وقد نبهناك على ذلك أو نلتزم قبحه أي قبح كلامه في الغد مطلقا لأنه قبيح إما لذاته إن كان كاذبا وإما لاستلزامه القبيح إن كان صادقا
ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح
وأنت خبير بأن انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها
الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إما لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار إذ لا قائل بقسم ثالث
والقسمان باطلان
فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيدا في الدار
والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود

قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمنع أن يكون عدميا
الثالث قبحه أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب
إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لأن الكذب من صفات الخبر
وبطلانه ظاهر
وإن قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها أي ترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتأخر
وإذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية
فالمصنف ردد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها
وأما الآمدي فإنه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا
فالمقتضي لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها
والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لأمر ثبوتي لأن المقتضي له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم
والثاني باطل أيضا لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب
ولا يمكن قيامه بكل حرف
وإلا كان كل حرف خبرا وهو محال
قلنا هو أي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها
كما هو مذهب بعضهم القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقة قائمة بها
وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي
وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أي مستندا إلى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لأمر عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية ويستحيل انفكاكها عنه أو يقوم القبيح بكل حرف بشرط

انضمام الآخر إليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب أو يقوم القبيح بالمجموع لكونه كاذبا
وما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به
الرابع كونه أي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزء منها لتعلقها دونه بل زائد عليها وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم حينئذ قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل
قلنا قد سبق الكلام على مقدماته
فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجودا
وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود
وأيضا لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالإمكان والحدوث فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمرا موجودا جاز فيهما مع كونهما اعتباريين
الخامس علة القبح حاصلة قبل الفعل
ولذلك ليس له أن يفعله فلولا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك
ويلزم حينئذ قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لأن مقتضى القبح صفة وجودية
وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لأن قبيح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته إما ذات الفعل وصفته وليس شيء منهما حاصلا قبله
قلنا لا نسلم أن القبح أو علته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه إذا حصل
وهذا الحكم هو المانع من فعله والإقدام عليه لاتصافه بالقبح أو بما يقتضيه
على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية
ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان
أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل

الأنبياء بغير حق

وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء

وليس ذلك الجزم منهم بالقبح أو الحسن بالشرع

إذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلا كالبراهمة ولا بالعرف إذ العرف يختلف بالأمم على حسب اختلافهم

وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الأمم قاطبة مطبقون عليه

والجواب أن ذلك أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملاءمة

والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان

وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على أنه قد يقال جاز أن يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك

وثانيهما أن من عن له تحصيل غرض من الأغراض واستوفى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف

فلولا أن حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك

وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك وهو قادر على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه

وإن لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما إن كان المنقذ طفلا أو مجنونا

وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع أو دفع ضر

بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسنا في نفسه

والجواب أما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه

ملائما لمصلحة العالم

وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه

فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه

وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة

وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه أي يتصور إشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجره ذلك إلى استحسانه من نفسه حق الغير

وأما الطريقان الإلزاميان

فأحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى الحسن أي لا يمتنع منه الكذب

وفي ذلك إبطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية

لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا

ولا يمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبىء فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة وأنه باطل إجماعا ولحسن منه أيضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة

والجواب أن مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدرك آخر

وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما

ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة

فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي

وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد

ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع

تعليل الأحكام بها
وفي منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام
وأنتم لا تقولون به
قلنا اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من أن المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملاءمة الغرض ومنافرته
ولا نزاع في أنه عقلي
نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على أصلنا وأصلكم
وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوءتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الأول
تفريع إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت أن لا حكم من الأحكام الخمسة وما ينتمي إليها للأفعال قبل الشرع
وأما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال التي ليست اضطرارية ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب
أو فعله فحرام
وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوب
أو تركه فمكروه
وإلا أي وإن لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
وأما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل إذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه
وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فقيل بالحظر والإباحة والتوقف
دليل الحظر أنه تصرف في ملك الغير بلا إذنه لأن الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد

والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب
وأيضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع
دليل الإباحة وجهان
أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
والجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة
وثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي إباحته أي إباحة الانتفاع وإلا كان حقه عبثا
وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا
والجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك
وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه
وأما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع فمباح إلا أن يشترط في الإباحة الإذن
فيرجع إلى كونه حكما شرعيا لا عقليا
وكلامنا فيه
وإنما يتجه هذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل
وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم أي هناك حظر أو إباحة لكنا لا نعلمه
وهذا أمثل من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة إذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس

المتن إعلم أن الأمة قد أجمعت على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب

فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه

وأما المعتزلة

فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله

وهذا فرع المسألة المتقدمة إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا العقل وقد أبطلنا حكمه وبينا أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد

والمعتزلة أوجبوا عليه على أصلهم أمورا

الأول اللطف

وفسروه بأنه الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الأنبياء

فإنا نعلم أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية

فيقال لهم هذا ينتقض بأمور لا تحصى

فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متقين لكان لطفا

وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه

الثاني الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد

ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وأنه لجد قبيح

وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة وهو إما إضراره

وهو باطل إجماعا وإما نفعه وهو المطلوب

فيقال لهم الطاعة لا تكافىء النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد

وقلتها بالنسبة إليها
وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه
وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب
الثالث العقاب على المعصية زجرا عنها
فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وفيه إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها
فيقال لهم العقاب حقه والإسقاط فضل
فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا
الرابع الأصلح للعبد في الدنيا
فيقال الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ألا يخلق
حكاية تنحى بالقلع على هذه القاعدة قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال فإن قال الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة قال يقول الرب كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار
قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي فبهت
فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق
وكان أول ما خالف فيه المعتزلة
الخامس العوض على الآلام
قالوا الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه
وإلا فإن كان الإيلام من الله وجب العوض
وإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته

وأعطي المجني عليه عوضا لإيلامه له

وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه

ولهم بناء على هذا الأصل اختلافات شاهدة بفساده

الأول قال طائفة جاز أن يكون العوض في الدنيا

وقال آخرون بل يجب أن يكون في الآخرة كالثواب

الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع

الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب

الرابع هل يجوز إيصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا

الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به مخالفا للحكمة

السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره إذ يصير ذلك عبرة له تزجره عن القبيح

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وإن عوضت فهل ذلك في الجنة وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

الشرح

المقصد السادس اعلم ان الأمة قد اجتمعت إجماعا مركبا على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب

فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح

منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله
وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسألة المتقدمة أعني قاعدة التحسين والتقبيح
إذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه
ونحن قد أبطلنا حكمه وبينا فيما تقدم أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه
وأما المعتزلة فإنهم أوجبوا عليه تعالى بناء على أصلهم أمورا فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها
وإن كان إبطال أصلها كافيا في إبطالها
الأول اللطف
وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي إلى حد الإلجاء كبعثة الأنبياء فإنا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بأمور لا تحصى
فإنا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متفقين لكان لطفا وأنتم لا توجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه
الثاني من الأمور التي أوجبوها الثواب على الطاعة لأنه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالإخلال به قبيح
وهو ممتنع عليه تعالى
وإذا كان تركه ممتنعا كان الإتيان به واجبا
ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وإنه لجد قبيح خصوصا بالنسبة إلى الحكيم تعالى
وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة وهو إما إضراره وهو باطل إجماعا وقبيح من

الجواد الكريم
وأما نفعه وهو المطلوب لأن إيصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافىء النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها
وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب
أو هو لضر قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع
أو ليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار
الثالث من تلك الأمور العقاب على المعصية زجرا عنها
فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاص
وفيه أي في تركه أيضا إذن للعصاة في المعصية وإغراء لهم بها
وذلك لأنه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الإخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك إذنا من الله سبحانه وتعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراء بها
وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى
فيقال لهم العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية
فإن المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء
وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب رجحان على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الإذن والإغراء كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير إثابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الأمور الواجبة عندهم الأصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق مع أنه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجبا عليه تعالى

حكاية شريفة تنحي بالقلع على هذه القاعدة لقائله بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى

قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي

ما تقول في ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيرا فقال يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب

قال الأشعري

فإن قال الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن

قال الجبائي يقول الرب كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار

قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار كما أمت أخي

فبهت الجبائي فترك الأشعري مذهبه إلى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح

وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتعل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه

الخامس من تلك الأمور العوض عن الآلام فإنهم قالوا الألم إن وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كألم الحد لم يجب على الله عوضه

وإلا أي وإن لم يقع جزاء فإن كان الإيلام من الله وجب العوض عليه فإن كان من مكلف آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجنى عليه عوضا لإيلامه له

وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه

ولهم بناء على هذا الأصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم أنه نفع مستحق خال عن التعظيم والإجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده أي بفساد الأصل

الأول قال طائفة كأبي هاشم وأتباعه جاز أن يكون العوض في

الدنيا إذ لا يجب دوامه
وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب أن يكون في الآخرة الوجوب دوامه كالثواب
وذلك لأن انقطاعه يوجب ألما فيستحق بهذا الألم عوضا آخر ويتسلسل
ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
الثاني هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب أو تنقطع أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول
وقد عرفت توجيهه هناك
الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب أو لا فمن قال بالإحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال
ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف
الرابع هل يجوز إيصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق ألم أم لا يجوز
الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة
السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره إذ يصير ذلك الإيلام عبرة له تزجره عن القبيح يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الإيلام المجرد عن التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفا زاجرا له ولغيره
وقيد العوض بالزائد لأنهم صرحوا بأن العوض من الله

يجب أن يكون زائدا بحيث يرضي كل عاقل يتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض

هذا والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافا في زجر غاو عن غوايته

وذهب عباد الضميري إلى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض

وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض

فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب

السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض وإن عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء وأنه دائم غير منقطع

هذه اختلافاتهم على أن منهم من أنكر لحوق الألم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها

المقصد السابع

المتن تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب

لحكمه

ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا

فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد

واعلم أن ما لا يطاق على مراتب

أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره

فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين

والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا

وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا

وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وجواز التكليف به فرع تصوره

فمنا من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه

ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا

وهو منتف ههنا

فإنه إنما يتصور إما منفيا بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور إجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين

وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له

صرح ابن سينا به

ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال المستحيل لا يعلم المرتبة الوسطى أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الأجسام أم لا كحمل الجبل والطيران إلى السماء

فهذا نجوزه

وإن لم يقع بالاستقراء

ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وتمنعه المعتزلة وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب نصب للدليل في غير محل النزاع

الشرح

المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه

ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد

فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وكلف عبده الطيران إلى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول

وكان كأمر الجماد الذي لا شكل في كونه سفها

واعلم أن ما لا يطاق على مراتب

أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه

أو تعلق إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا

والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا

وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا

وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة

وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم

وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه

فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره

و

امتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه
ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا أي ثابتا لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه
وهو أي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه فإنه يستحيل تصوره ثابتا
وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فإنه لا يكون متصورا للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته إنما يتصور على أحد وجهين
إما منفيا بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له
صرح ابن سينا به أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم
ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له
كما أشرنا إليه هناك أيضا
ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلا
أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء
فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وإن لم يقع بالاستقراء
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم
وبه

أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير النزاع إذ لم يجوزه أحد ولقائل أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصورة وإن بعضا منا قالوا تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه

المقصد الثامن

المتن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه

ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة

لنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء وجهان

أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه

وهو معنى الكمال

فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن الغرض لا يكون عائدا إلى غيره فليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه

قلنا نفع غيره إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام

وإلا لم يصلح أن يكون غرضا له كيف وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة

وثانيهما أن غرض الفعل خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه فلا يكون شيء من

الكائنات إلا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لا يحصل إلا به ليصلح غرضا لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضا أولى من البعض

وأيضا فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض

ولا يكون ذلك لغرض آخر

وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض

احتجوا بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب تنزيه الله عنه

قلنا إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه فهو أول المسألة

وإن أردتم أمرا آخر فلا بد من تصويره ثم من تقريره ثم من الدلالة على امتناعه على الله سبحانه وتعالى

تذنيب إذا قيل لهم فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها تعريض العبد للثواب

فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيح فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح كما تفضل بما لا يحصى من النعم في الدنيا

وإن سلم قبحه فيمكن التعريض له بدون هذه المشاق إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام

وما يروى أن أفضل العبادات أحمزها

فذلك عند التساوي في المصالح

ثم أنه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب

ومن أين لكم أن ذلك أكثر من هذا

الشرح

المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه

ذهبت الأشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من

الأغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين
وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا إلى وجوب تعليلها
وقالت الفقهاء لا يجب ذلك
لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا وإحسانا
لنا في إثبات مذهبنا بعدما بينا من أنه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب حينئذ أن يكون فعله معللا بغرض
ولا يقبح منه شيء فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة
وجهان يبطلان المذهبين معا
أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا
أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضا للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحا بالقياس إليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لإقدامه عليه بالضرورة
فكل ما كان غرضا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فإذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه
فإن قيل لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائدا إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال
وقد يكون عائدا إلى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض أن يكون من قبيل الأول إذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعا إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم
ولا محذور في ذلك
قلنا نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له
وإلا أي وإن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا لم يصلح أن يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف ندعي وجوب تعليل أفعاله

تعالى بمنافع العباد

وإنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة

وثانيهما أي ثاني الوجهين أن غرض الفعل أمر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه أي يكون للفعل مدخل في وجوده

وهذا مما لا يتصور في أفعاله إذ هو تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف

فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث وإلا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء إلا به ليصلح أن يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه

وليس جعل البعض من أفعاله وآثاره غرضا أولى من البعض الآخر إذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت

فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا

وأيضا إذا عللت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض والمقصود في نفسه

وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها

ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لأنه خلاف ما فرض

وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه

وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري

احتجوا أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما

بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره نفيا للعبث والنقض
قلنا في جوابهم إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الأفعال فهو أول المسألة المتنازع فيها إذ نحن نجوز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلا
وأنتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث
فلا يجديكم نفعا
وإن أردتم بالعبث أمرا آخر فلا بد لكم أولا من تصويره أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره أي بيانه ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه وتعالى حتى يتم لكم مطلوبكم
وقد يقال في الجواب إن العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى
لكنها ليست أسبابا باعثة على إقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضا له ولا عللا غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثارا مترتبة عليها
فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثا خاليا عن الفوائد
وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
تذنيب إذ قيل لهم أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ
قالوا الغرض فيها عائد إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه
فإن الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام
وهو أي التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا
ألا يرى أن السلطان إذا أمر بزبال وأعطاه من المال ما لا

يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا وإغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية
لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية
فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به
فيقال لهم لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك أصلا
ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى
فإنه يجوز أن يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا
وأنت خبير بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه
وإن سلم قبحه من الله تعالى أيضا فيمكن التعريض له أي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها
ألا ترى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلاة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة لإنجاء نبي من ظالم يريد إهلاكه أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شر عام إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات
وإن كانت أشق منها
وما يروى من أن فضل العبادات أحمزها أي أشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثوابا إذا كان أكثر مصلحة وأعظم فائدة
وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم إنهم أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريض للثواب

معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب إذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا

ومن أين لكم أن ذلك التعريض للثواب أكثر من هذا أي التعريض للعذاب بل نقول إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة

وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضا للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها

فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع في أسماء الله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن الاسم غير التسمية

لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء

ولا شك أنه مغاير له والتسمية فعل الواضع

وأنه منقض

وليس الاسم كذلك

وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبىء عنه فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله

فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه

وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق

مما يدل على نسبته إلى غيره

ولا شك أنه غيره

وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية

ومن مذهبه أنها لا هو ولا غيره كما مر

الشرح
المرصد السابع في أسماء الله تعالى وبه تنتهي مباحث الإلهيات
وفيه مقاصد
المقصد الأول الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء
ولا شك أنه أي تخصيص الاسم بشيء مغاير له
أي للاسم كما تشهد به البديهة
وأيضا التسمية فعل الوضع وأنه منقض فيما مضى من الزمان
وليس الاسم كذلك
وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك
ولم يلتفت إليه المصنف
وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبىء عنه
فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله
فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
مما يدل على نسبته إلى غيره
ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره
وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر
فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة
قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى
وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وإن الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم هو

المسمى بعينه

فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا

وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات

ومنها ما هو غير كالخالق

فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخالق وخلقه غير ذاته

ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم

فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها

وذهبت المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية

ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من أصحابنا

وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى

فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن

ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة أ س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى

وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الأسماء والأفعال والحروف

وقوله تعالى سبح اسم ربك و تبارك اسم ربك أي مسماه

وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما

لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا

وقال الإمام الرازي المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو اسم المسمى وعن المعتزلة أنه التسمية

وعن الغزالي أنه مغاير لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعا

والناس قد طولوا في هذه المسألة

وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول

الاسم قد يكون غير المسمى

فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار

وقد يكون عينه

فإن لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان

ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى

قال فهذا ما عندي في هذه المسألة

المقصد الثاني في أقسام الاسم

المتن اعلم أن الاسم إما أن يؤخذ من الذات أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل ثم

ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى

أما المأخوذ من الذات ففرع تعلقها

وقد تكلمنا فيه

وأما المأخوذ من الجزء فمحال عليه لما بينا أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب

وأما المأخوذ من الوصف الخارجي فجائز

ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا

وقد يكون إضافيا وقد يكون سلبيا

وأما المأخوذ من الفعل فجائز

فهذه أقسامه البسيطة

وقد تتركب ثنائيا وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

الشرح

المقصد الثاني في أقسام الاسم

إعلم أن الاسم الذي يطلق على

الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسى به ذات الشيء من حيث هو أو من جزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل الصادر عنه

فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق

ثم ننظر أيها يمكن في حق الله تعالى

أما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها

وقد تكلمنا فيه

فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة

ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه

فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور بإزائه

وفيه بحث

لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه

وأما المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه

وأما المأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم

وقد يكون إضافيا كالماجد بمعنى المعالي وقد يكون سلبيا كالقدوس

وأما المأخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى أيضا

فهذه الأقسام المذكورة للاسم هي أقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا وأكثر

وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد

المقصد الثالث

المتن تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه

وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك

والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فلنحصها إحصاء

الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره

فقيل علم جامد

وقيل مشتق وأصله الإله

حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام

وهو من إله إذا تعبد

وقيل من الوله وهو الحيرة

ومرجعهما صفة إضافية

وقيل هو القادر على الخلق

وقيل من لا يصح التكليف إلا منه

فمرجعه صفة سلبية

الرحمن

الرحيم أي مريد الإنعام على الخلق

فمرجعهما صفة الإرادة

الملك أي يعز ويذل

ولا يذل

فمرجعه صفة فعلية وسلبية

وقيل التام القدرة

فصفة القدرة

القدوس المبرأ على المعايب

وقيل الذي لا يدركه الأوهام والأبصار

فصفة سلبية

السلام ذو السلامة عن النقائص

فصفة سلبية

وقيل منه وبه السلامة

ففعلية
وقيل يسلم على خلقه
قال تعالى سلام قولا من رب رحيم
فصفة كلامية
المؤمن المصدق لنفسه ورسله
إما بالقول فصفة كلامية أو بخلق المعجز ففعلية
وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر إما بفعله الأمن أو بأخباره
المهيمن الشاهد
وفسر بالعلم وبالتصديق بالقول
وقيل الأمين أي الصادق في قوله
العزيز قيل لا أب له ولا أم
وقيل لا يحط عن منزلته
وقيل لا مثل له
وقيل يعذب من أراد
وقيل عليه ثواب العاملين
وقيل القادر والعزة القدرة
ومنه المثل من عزيز
الجبار قيل من الجبر بمعنى الإصلاح
ومنه جبر العظم
وقيل بمعنى الإكراه
أي يجبر خلقه على ما يريده
وقيل منيع لا ينال
ومنه نخلة جبارة
وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن
وقيل العظيم
أي انتفت عنه صفات النقص
وقيل وحصل له جميع الكمال
المتكبر قيل في معناه ما قيل في العظيم
الخالق البارىء معناهما واحد
المختص باختراع الأشياء

المصور المختص بإحداث الصور والتراكيب
الغفار المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها

القهار غالب لا يغلب
الوهاب كثير العطاء
الرزاق يرزق من يشاء
الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح
أي النصر
وقيل الحاكم
وهو إما بالإخبار أو بالقضاء
ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي احكم
وقيل الحاكم المانع
ومنه حكمة اللجام
العليم العالم بجميع المعلومات
القابض المختص بالسلب
الباسط المختص بالتوسعة
الخافض من الخفض
وهو الحط والوضع
الرافع المعطي للنازل
المعز معطي العزة
المذل الموجب لحط المنزلة
السميع
البصير ظاهر
الحكم الحاكم وقيل هو الصحيح علمه وقوله وفعله
العدل لا يقبح منه ما يفعل
اللطيف خالق اللطف
وقيل العالم بالخفيات

الخبير العليم

وقيل المخبر

الحليم لا يعجل العقاب

العظيم قد مر

الغفور كالغفار

الشكور المجازي على الشكر

وقيل يثيب على القليل الكثير

وقيل المثني على من أطاعه

العلي

الكبير كالمتكبر

الحفيظ العليم

وقيل لا يشغله شيء عن شيء

وقيل يبقي صور الأشياء

المقيت خالق الأقوات

وقيل المقدر

وقيل الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر

الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد

وقيل المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا

الجليل كالمتكبر

الكريم ذو الجود

وقيل المقتدر على الجود

وقيل العلي الرتبة

ومنه كرائم المواشي

وقيل يغفر الذنوب

الرقيب كالحفيظ

المجيب يجيب الأدعية

الواسع
الحكيم
الودود المودود كالحلوب والركوب
وقيل الواد
أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له
المجيد الجميل أفعاله
وقيل الكثير أفضاله
وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح
الباعث المعيد للخلائق
الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق العدل
وقيل الواجب لذاته
وقيل المحق أي الصادق
وقيل مظهر الحق
الوكيل المتكفل بأمور الخلق
وقيل الموكول إليه ذلك
القوي القادر على كل أمر
المتين هي النهاية في القدرة
الولي الحافظ للولاية
الحميد المحمود
المحصي العالم
وقيل المنبىء عن عدد كل معدود
وقيل القادر
ومنه علم أن لن تحصوه أي لن تطيقوه
المبدىء المتفضل بابتداء النعم
المعيد يعيد الخلق
المحيي خالق الحياة

المميت خالق الموت

الحي ظاهر

القيوم الباقي الدائم

وقيل المدبر

الواجد الغني

وقيل العالم

الماجد العالي

وقيل من له من الولاية والتولية

الأحد قد مر تفسيره

الصمد السيد

وقيل الحليم

وقيل العالي الدرجة

وقيل المدعو المسؤول

وقيل الصمد ما لا جوف له

القادر المقتدر ظاهر

المقدم

المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء

الأول

الآخر لم يزل ولا يزال

الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة

وقيل الغالب

الباطن المحتجب عن الحواس

وقيل العالم بالخفيات

الوالي المالك

المتعالي كالعلي

البر فاعل البر

التواب يرجع لفضله على عباده إذا تابوا إليه

المنتقم المعاقب لمن عصاه

العفو الماحي
الرؤوف المريد للتخفيف
مالك الملك يتصرف فيه
ذو الجلال والإكرام كالجليل
المقسط العادل
الجامع أي للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر إلى شيء
المغني المحسن لأحوال الخلق
المانع لما يشاء من المنافع
الضار
النافع منه الضرر والنفع
النور
الهادي يخلق الهدى
البديع أي المبدع
الباقي لا آخر له
الوارث الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد العدل
وقيل المرشد
الصبور الحليم
وقد مر
فهذه هي الأسماء الحسنى نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ويرحمنا إنه هو الغفور الرحيم
الشرح
المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية
أي يتوقف إطلاقها

على الإذن فيه
وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال
فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد
وكذا الحال في الأفعال
وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذ لم يكن إطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه
فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه
وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال
وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى
وقد يقال لا بد من نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف
وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف
وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع
والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما
فقد ورد في الصحيحين أن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة ليس فيهما تعيين تلك الأسماء
لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب
وإنما قال في المشهور إذ قد ورد التوقيف بغيرها
أما في القرآن فكالمولى والنصير

والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعراج إلى غير ذلك

وأما في الحديث فكالحنان والمنان

وقد ورد في رواية ابن ماجة أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها

وإحصاؤها إما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعنا وتعدادها مرارا

وإما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وإيمانا وقياما بحقوقها

وبالجملة فلنحصها إحصاء طمعا في دخول الجنة فنقول

الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره أي لا يطلق على غيره أصلا

فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له

وهو أحد قولي الخليل وسيبويه

والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى وقيل مشتق وأصله الإله

حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام

وهو من أله بفتح اللام

أي عبد

وهو المراد بقوله إذا تعبد

وقيل الإله مأخوذ من الوله

وهو الحيرة

ومرجعهما صفة إضافية هي كونه معبودا للخلائق ومختارا للعقول

وقيل معنى الإله هو القادر على الخلق فيرجع إلى صفة القدرة

وقيل هو الذي لا يكون إلا ما يريد

وقيل من لا يصح التكليف إلا منه

فمرجعه على هذين الوجهين

صفة سلبية فعلية

والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار

الرحمن

الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مريد الإنعام على الخلق

فمرجعهما صفة الإرادة

وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها

فالمرجع حينئذ صفة فعلية

الملك أي يعز من يشاء ويذل من يشاء

ولا يذل أي يمتنع إذلاله

فمرجعه صفة فعلية وسلبية

وقيل معناه التام القدرة

فصفة القدرة مرجعه

القدوس أي المبرأ عن المعايب

وقيل هو الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين

السلام أي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية

وقيل معناه منه وبه السلامة أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية

وقيل يسلم على خلقه

قال تعالى سلام قولا من رب رحيم

فصفة كلامية

المؤمن هو المصدق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو ورسوله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية أو بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية

وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من

الفزع الأكبر إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفة فعليه
أو إخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية
المهيمن أي الشاهد
وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع إلى صفة العلم وأخرى بالتصديق بالقول فيرجع إلى صفة كلامية
وقيل معنى المهيمن الأمين
أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية
وقيل هو بمعنى الحفيظ
وسيأتي معناه
العزيز قيل معناه لا أب له ولا أم
وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرام أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوف بالتهديد
وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتق عن عز الشيء
يعز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير
ومنه عز الطعام في البلد إذا تعذر
وحاصل الكل يرجع إلى صفة سلبية
وقيل يعذب من أراد
وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع إلى صفة فعلية هي التعذيب أو الإثابة
وقيل القادر
والعزة والقدرة والغلبة ومنه المثل من عزيز أي من قدر وغلب سلب
الجبار قيل من الجبر بمعنى الإصلاح أي المصلح لأمور الخلائق فإنه جابر كل كسير
ومنه جبر العظم أي أصلحه
وقيل من الجبر بمعنى الإكراه
يقال جبره السلطان على كذا
وأجبره إذا أكرهه أي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين صفة فعليه
وقيل معناه منيع لا ينال فإن سبحانه وتعالى متعال عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار
ومنه نخلة جبارة إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها
فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية
وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه إذ لا يتمنى ما لا يكون ولا يلتهف على ما لم يكن

فمرجعه إلى الصفات السلبية

وقيل هو العظيم هكذا

نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله أي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية

وقيل أي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معا

المتكبر قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق هو الذي الكل يرى حقيرا بالإضافة إلى ذاته

فإن كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا

ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا الله

وإن كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا

الخالق

البارىء معناهما واحد أي المختص باختراع الأشياء

المصور المختص بإحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة

فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل

قال الغزالي رحمه الله قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع

والأولى أن يقال ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولا إلى التقدير وثانيا إلى الإيجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا التصوير والتزيين كالبناء بقدرة المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش

فالله سبحانه خالق من حيث أنه مقدر وبارىء من حيث أنه موجد ومصور من حيث أنه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين

الغفار أي المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع إلى صفة الإرادة

واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر

القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية

الوهاب كثير العطاء بلا عوض
فيكون صفة فعلية
الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس
فهو من صفات الفعل
الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح أي النصر وهو على التقديرين راجع إلى الصفات الفعلية
وقيل الحاكم
وهو أي الحكم إما بالإخبار والقول فيكون صفة كلامية أو بالقضاء والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة
والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة
وهي الحكم
ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أي أحكم
وقيل الحاكم معناه المانع
ومنه حكمه اللجام وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية
العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية
القابض المختص بالسلب
الباسط المختص بالتوسعة في العطية
الخافض دافع البلية من الخفض
وهو الحط والوضع
الرافع المعطي للمنازل
المعز معطي العزة وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة
وكلاهما ظاهر
المذل الموجب لحط المنزلة
فهذه كلها صفة فعلية

السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق

الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع إلى هذه الصفات

العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية

اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون

وقيل العالم بالخفيات فعلى الأول يرجع إلى الفعل وعلى الثاني إلى العلم

الخبير معناه العليم فصفة علمية

وقيل المخبر فصفة كلامية

الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر

فيرجع إلى السلب

العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار

الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم

الشكور المجازي على الشكر فإن جزاء الشيء يسمى باسمه

وقيل معناه أنه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة

وعلى التقديرين هو صفة فعلية

وقيل معناه المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية

العلي

الكبير هما كالمتكبر في المعنى

الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو النسيان

ومرجعه العلم

وقيل من لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية

وقيل يبقي صور الأشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع

المقيت خالق الأقوات

وقيل المقدر فيرجع على التقديرين إلى الفعل

وقيل معناه الشهيد هو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم

وقيل المقتدر فيرجع إلى القدرة

الحسيب الكافي

يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم أكرمني فلان وأحسبني أي أعطاني حتى قلت حسبي

وقيل المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع إلى صفة كلامية

الجليل كالمتكبر

وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال

الكريم ذو الجود

وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة

وقيل معناه العلي الرتبة

ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع إلى صفة إضافية

وقيل يغفر الذنوب

الرقيب كالحفيظ

وقال الغزالي هو أخص من الحفيظ

لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه

فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوع عنه محروس عن التناول

المجيب يجيب الأدعية
الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن
الحكيم العليم ذو الحكمة
وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الإحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير
الودود المودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب
وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر أي يود ثناءه على المطيع وثوابه له
المجيد الجميل أفعاله
وقيل الكثير أفضاله
وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح
الباعث المعيد للخلائق يوم القيامة
الشهيد العالم بالغائب والحاضر
الحق معناه العدل
وقيل الواجب لذاته أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره
وقيل معناه المحق
أي الصادق في القول
وقيل مظهر الحق

الوكيل المتكفل بأمور الخلق وحاجاتهم
وقيل الموكول إليه ذلك فإن عباده وكلوا إليه مصالحهم اعتمادا على إحسانه
القوي القادر على كل أمر
المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة
يعني أن قدرته لا تتناهى
وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد أن يكون تصحيفا
والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية
وذلك إذا كانت غير متناهية
الولي الحافظ للولاية أي النصر
فمعناه الناصر
وقيل هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به
الحميد المحمود فهو صفة إضافية
المحصي العالم
وقيل المنبىء عن عدد كل معدود فيرجع إلى صفة الكلام
وقيل القادر
ومنه علم أن لن تحصوه
أي لن تطيقوه
المبدىء المتفضل بابتداء النعم
المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه
المحيي خالق الحياة
المميت خالق الموت
الحي ظاهر مما مر
القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية
وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها
فهو صفة فعلية

الواجد الغني أي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية
وقيل معناه العالم
الماجد العالي المرتفع فهو صفة إضافية
وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
الأحد قد مر تفسيره أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله
وقد يروى الواحد بدل الأحد
ويفرق بينهما فيقال هو أحدي الذات
أي لا تركيب فيه
وأوحد في الصفات لا مشارك له فيها
الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة إضافية
وقيل معناه الحليم أي الذي لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فتكون صفة سلبية
وقيل العالي الدرجة
وقيل المدعو المسؤول الذي يصمد لقضاء الحوائج
وعلى التقديرين هو صفة إضافية
وقيل الصمد ما لا جوف له أي المصمت
فداله مبدلة من التاء
وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام
القادر
المقتدر كلاهما ظاهر والثاني أبلغ من الأول
المقدم
المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء
الأول
الآخر لم يزل ولا يزال أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء
فهما صفتان سلبيتان
الظاهر المعلوم بالأدلة القاطعة فهو صفة إضافية
وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان
أي قهره

الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه أصلا فيكون صفة سلبية
وقيل العالم بالخفيات
الوالي المالك
المتعالي كالعالي مع نوع من المبالغة
البر فاعل البر والإحسان
التواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصي
المنتقم المعاقب لمن عصاه
العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال
الرؤوف المريد للتخفيف على العبيد
مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء
ذو الجلال والإكرام كالجليل
قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل
المقسط العادل من أقسط أي عدل
وقسط أي جار
الجامع أي للخصوم يوم القضاء
الغني لا يفتقر إلى شيء
المانع لما يشاء من المنافع
المغني المحسن لأحوال الخلق

الضار
النافع منه الضرر والنفع
النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره بالوجود من العدم
الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين
البديع أي المبدع فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال
وقيل بديع في نفسه لا مثل له
الباقي لا آخر له
الوارث الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد العدل
وقيل المرشد إلى سبيل الخيرات
الصبور الحليم
وقد مر
فهذه هي الأسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة
نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه إنه هو الغفور الرحيم الجواد الكريم
ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه
ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

وفيه مراصد

المرصد الأول في النبوات

وفيه مقاصد

المقصد الأول

المتن في معنى النبي

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي

فقيل هو المنبىء من النبأ لإنبائه عن الله تعالى

وقيل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شأنه

وقيل من النبي وهو الطريق لأنه وسيلة إلى الله تعالى

وأما في العرف فهو عند أهل الحق من قال له الله أرسلتك

أو بلغهم عني ونحوه من الألفاظ

ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده

وهو أعلم حيث يجعل رسالاته

وهذا بناء على القول بالقادر المختار

وأما الفلاسفة فقالوا هو من اجتمع فيه خواص ثلاث

أحدها أن يكون له اطلاع على المغيبات ولا يستنكر

لأن النفوس الإنسانية مجردة ولها نسبة إلى المجردات المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم

لكونها مبادىء له فقد تتصل بها وتشاهد ما فيها فتحكيها

ويؤيده ما ترى النفوس وما عليها من التفاوت في طرفي الزيادة والنقصان متصاعدا إلى النفوس

القدسية ومتنازلا إلى البلد الذي لا يكاد يفقه قولا

وكيف وقد يوجد فيمن قلت شواغله لرياضة أو مرض أو نوم قلنا مردود

إذ الاطلاع على

جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا
والبعض لا يختص به كما أقررتم به
ثم إحالة ذلك على اختلاف النفوس وضعفها مع اتحادها بالنوع مشكل
وباقي المقدمات خطابية
وثانيها أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه
ولا يستنكر
فإن النفوس الإنسانية وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب
ومن السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها أقل عرضا
فلا يبعد أن تقوى نفس النبي حتى تحدث بإرادته في الأرض رياح وزلازل وحرق
وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة
وكيف ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص
قلنا هذا بناء على تأثير النفوس في الأجسام
والمقارنة لا تعطيه مع أنه لا يختص بالنبي
وثالثها أن يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس
وربما صار ملكه ويحصل بأدنى توجه
قلنا هذا تلبيس وتستر بعبارة لا يقولون بمعناها لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم نفوس مجردة
ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام
ومآله إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما

للمرضى والمجانين على ما صرحوا به

ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق

فكيف من قبل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها

وربما خالف المعقول هذا ثم أنهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له النفوس المختلفة مع ما جبلت عليه من الإباء وذلت لهم الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير سببا لقرار الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان من حيث أنه لا يستقل بما يحتاج إليه في معاشه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات والمعاوضات ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس إلى ما يريده غيره وطمح عين كل إلى ما عند الآخر فحصل التنازع وأدى إلى التواثب والتشاجر والتقاتل والتناحر وشمل الهرج والمرج واختل أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات وهدي إلى ما فيه بقاؤه

وبه قوامه

سيما الإنسان وهو أشرف الأنواع سخر له ما عداه وهذا من أعظم مصالحه

افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا

الموقف السادس في السمعيات

الشرح أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد

وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية

وفيه مراصد أربعة

ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحد منها في الإمامة

وليست من العقائد الأصلية كما مر

وسيأتي أيضا

المرصد الأول في النبوات

وفيه مقاصد تسعة المقصد الأول في معنى النبي

وهو لفظ

منقول في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنى عرفي
أما المعنى اللغوي فقيل هو المنبىء وإشتقاقه من النبأ فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف ويدغم
وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم
لإنبائه عن الله تعالى
وقيل النبي مشتق من النبوة
وهو الارتفاع يقال تنبى فلان إذ ارتفع وعلا
والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه
وقيل من النبي
وهو الطريق
لأنه وسيلة إلى الله تعالى
وأما مسماه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى
من اصطفاه من عباده أرسلتك إلى قوم كذا وإلى الناس جميعا أو بلغهم عني
ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم
ولا يشترط فيه أي في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات والاستعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه وتعالى يختص برحمته من يشاء من عباده
فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط
وهو أعلم حيث يجعل رسالاته
وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى
وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد
وأما الفلاسفة فقالوا هو أي النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره

إحداها أي إحدى الأمور المختصة به أن يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية
ولا يستنكر هذا الاطلاع لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد إلى المجردات العالية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له
فقد تتصل النفس الناطقة بها أي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب إليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها أي يرتسم فيها من تلك الصور ما لا تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة يحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأول ما يقابلها
ويؤيده أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس أي رؤية النفوس البشرية وما هي عليها من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان غير أن يعرض لها غلط
ومتنازلا إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا
وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بأنواع المجاهدات أو مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة
أو نوم ينقطع به إحساساته الظاهرة
فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين
قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم
ولهذا قال سيد الأنبياء ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
والبعض أي الاطلاع على البعض لا يختص به أي بالنبي كما أقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين
فلا يتميز به النبي

عن غيره
ثم نقول إحالة ذلك أي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره
وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه إلى جانب القدس والملأ الأعلى
وتجردها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في
الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول أيضا
باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث
كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد إلا ظنا ضعيفا
وثانيها أي ثاني الأمور المختصة بالنبي أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم
العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى
وأنحاء مختلفة بحسب إرادته
ولا يستنكر ذلك الانقياد لأن النفوس الإنسانية ليست منطبعة في الأبدان
وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل
والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة
العرض يتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها أي في المواضع السافلة أقل عرضا
وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد أن تقوى نفس
النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته حتى تحدث بإرادته في الأرض
رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة
وبالجملة تتصرف نفسه

في العنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة

وكيف يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء

قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان بناء على تأثير النفوس في الأجسام وأحوالها

وقد بينا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه وتعالى

والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية لا تعطيه أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة مع أنه أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره

وثالثها أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله إليه

ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع

وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات

فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج

وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكه أي صفة راسخة للنبي وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من

المشاهدة بأدنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها
وذلك لأنهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم إما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الأعلى
ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموج كما سلف
فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ماهو السبب فيه
ولا شك أن ذلك إنما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان أحدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان أمره ونهيه من قبيل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها قطعا أو ربما خالف ما دعا إليه المعقول أيضا هذا كما مضى ثم أنهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الإباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار أي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان
وإنما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث أنه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات
وهو أن يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له

والمعاوضات
وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يؤخذ منه من عمله
ألا ترى أنه لو انفرد إنسان وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث . . . وهكذا
فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفيا
ولذلك قيل الإنسان مدني بالطبع
فإن التمدن هو هذا الاجتماع
ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم
وإليه أشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس أي مدت عنقها إلى ما يريده غيره وطمح أي ارتفع عين كل إلى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأدى ذلك التنازع إلى التواثب والتشاجر أي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج أي القتل والمرج أي الاختلاط واختل أمور المعاش والمعاد
فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما أعطي كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدي أي كل واحد منه إلى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الإنسان
فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر
وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الأنواع
وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة والدفع لمضاره الشديدة
افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته
فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

المتن وهي عندنا ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله

والبحث عن شرائطها

وكيفية حصولها

ووجه دلالتها

البحث الأول في شرائطها

وهي سبع

الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه

لأن التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله

وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي

وأنتم لا تقدرون عليه

ففعل وعجزوا فإنه معجز ولا فعل لله ثمة

فإن عدم خلق القدرة ليس فعلا

ومن جعل الترك وجوديا حذفه

الثاني أن يكون خارقا للعادة إذ لا إعجاز دونه

وشرط قوم ألا يكون مقدورا للنبي وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز

الثالث أن يتعذر معارضته

فإن ذلك حقيقة الإعجاز

الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له

وهل يشترط التصريح بالتحدي الحق أنه لا

بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له إن كنت نبيا فأظهر معجزا ففعل

الخامس أن يكون موافقا للدعوى

فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه

السادس ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا له

فلو قال معجزتي أن ينطق هذا الضب

فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد

كذبه
نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال
والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياؤه
وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى
وقيل هذا إذا عاش مدة زمانا
ولو خر ميتا في الحال بطل الإعجاز
لأنه كان أحيى للتكذيب
والحق أنه لا فرق لوجود الاختيار في الصورتين
والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز
السابع أن لا يكون متقدما على الدعوى بل مقارنا لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل
فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب به بعد
فلو عجز كان كاذبا قطعا
فإن قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه
فإن ظهر كما قال كان معجزا
وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي
لأن المعجز إخباره عن الغيب
واحتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب
وسنبطله
فإن قيل فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة
وفي معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه
قلنا إنما هي كرامات
وظهورها على الأولياء جائز
والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء
وقد قال القاضي إن عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار أن
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره
ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن

تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها
وقوله وجعلني نبيا كقول النبي كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
فهذا في المتقدم
وأما المتأخر
فإما بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر
وإما بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل
فاتفقوا على أنه معجز
فقيل إخباره عن الغيب فيكون مقارنا
وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ لأن شرطه العلم بكونه معجزا وقبل حصوله فيكون متأخرا
وقيل يصير قوله معجزا عند حصوله فيكون متأخرا
والحق أن المتأخر علمنا بكونه معجزا
البحث الثاني في كيفية حصولها
عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته
وقال الفلاسفة تنقسم إلى ترك وقول وفعل
أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس إلى عالم القدس واشتغالها عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدن كما نشاهده في المرضى أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض تنكف عن التحليل فتمسك عن القوت ما لو أمسك في صحته شطره هلك
وأما القول فكالإخبار بالغيب
وسببه ما مر
وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر
وقد تقدم
البحث الثالث في كيفية دلالتها
وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق

العلم بالصدق عقيبه
فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات
لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال إن كذبتموني وقع عليكم وإن صدقتموني انصرف عنكم
فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه
والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب
وقد ضربوا لهذا مثلا
قالوا إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذا الملك إليكم ثم قال للملك إن كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا
منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال
وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد
بل ندعي في إفادته العلم الضرورة العادية
ونذكر هذا للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح من الله
قال الشيخ وبعض أصحابنا إنه غير مقدور لأن لها دلالة على الصدق قطعا
فلا بد لها من وجه دلالة وإن لم نعلمه بعينه
فإن دل على الصدق كان الكاذب صادقا
وإلا انفك عما يلزمه
وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق هو أحد العاديات
فإذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب
وأما بدون ذلك فلا
لأن العلم بصدق الكاذب محال

تذنيب من الناس من أنكر إمكان المعجزة

ومنهم من أنكر دلالتها

ومنهم من أنكر العلم بها

وستأتيك شبههم بأجوبتها

الشرح

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله والبحث فيها عن أمور ثلاثة عن شرائطها

وكيفية حصولها

ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة

البحث الأول في شرائطها

وهي سبع

الشرط الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك

وإنما اشترط ذلك لأن التصديق منه أي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله

وقولنا أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه أي على وضع أيديكم عل رؤوسكم ففعل وعجزوا فإنه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة

فإن عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف

ومن جعل الترك وجوديا بناء على أنه الكف حذفه لعدم الحاجة إليه

فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله

وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدميا كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا

وإن كان وجوديا كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه

الشرط الثاني أن يكون المعجز خارقا للعادة

إذ لا إعجاز دونه فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي

وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الأزهار في كل ربيع

فإنه لا يدل علىالصدق لمساواةغيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة
وشرط قوم في المعجز أن لا يكون مقدورا للنبي إذ لو كان مقدورا له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى
وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز
قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها
إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها
وهذه القدرة ليست مقدورة له
وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح
وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال
الثالث أن يتعذر معارضته
فإن ذلك حقيقة الإعجاز
الرابع أن يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم أنه تصديق له
وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم الحق أنه لا يشترط بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له أي لمدعي النبوة إن كنت نبيا فأظهر معجزا ففعل بأن دعا الله فأظهره
فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي
الخامس أن يكون موافقا للدعوى
فلو قال معجزتي أن أحيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه
السادس أن لا يكون ما ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له
فلو

قال معجزتي أن ينطق هذا الضب
فقال إنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب هو نفس الخارق
نعم لو قال معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال
والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لأن المعجز إحياؤه وهو غير مكذب له
إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الإحياء مختار في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه
وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا إنما هو إذا عاش بعده أي بعد الإحياء زمانا واستمر على التكذيب
قال الآمدي لا أعرف في هذه الصورة خلافا بين الأصحاب
ولو خر ميتا في الحال
قال القاضي بطل الإعجاز لأنه كأنه أحيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب
والحق أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب
والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي أن يقول أنا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر أحد على أن يأتي بواحد منها
وفي كلام الآمدي أن هذا متفق عليه
قال فإذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة
وإذا لم يكن معينا فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة
وقال القاضي لا حاجة إليها
وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه
السابع أن لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف أو متأخرا عنها على تفصيل سيأتي
وذلك لأنه التصديق قبل الدعوى لا يعقل
فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قيل لم يدل

على صدقه ويطالب به أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره أي بعد الدعوى
فلو عجز كان كاذبا قطعا
فإن قال في إظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا
وقد علمنا خلوه واستمر بين أيدينا من غلقه إلى فتحه
فإن ظهر كما قال كان معجزا وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق
و إما احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فإنه بناء أي مبني على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله
وإنما كان مبنيا على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن إخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه أنه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب
فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثير من المعجزات المنقولة عن الأنبياء
وإليه الإشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى
وما تقولون أيضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فيجوز ظهورها عليهم أيضا
وحينئذ تسمى إرهاصا
أي تأسيسا للنبوة
من أرهصت للحائط أسسته
والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر
وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه
هذا وقد قال القاضي إن

عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه إياها

ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها وبلغ أربعين سنة

ومن البين أن ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل

وأما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في أنه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي

فهذا الذي قررناه إنما هو في المعجز المتقدم على الدعوى

وأما المتأخر عنها فإما أن يكون تأخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر أنه دل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير

فإنه لا يدل عليه أصلا

وأما أن يكون تأخره بزمان متطاول مثل أن يقول معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل إخباره عن الغيب

فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى

لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا

وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ أي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به

لأن شرطه أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا

وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به

وقيل حصوله أي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى

وقيل يصير قوله أي إخباره معجزا عند حصوله أي حصول الموعود به

فيكون المعجز على هذا القول متأخرا باعتبار صفته أعني كونه معجزا

والحق أن المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخبارا بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزا

مقارنا للدعوى
والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا
فبطل بذلك القول الثالث
وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا إلا إذا كان خارقا للعادة
وربما لم يكن كذلك وإن جعل شرطا لاتصاف الإخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه
ولهذا لم يوجد هذا القول في أبكار الأفكار
البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد
تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما
ينجيهم ويسعدهم في الدارين
ولا يشترط لإظهارها استعدادا كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء
وقال الفلاسفة إنها تنقسم إلى ترك وقول وفعل
أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه إنجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما
لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة
البدن فلا تحتاج إلى البدل كما نشاهده في المرضى من أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض
من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن
القوت الذي يحتاج إليه بدلا عما تحلل من هذه المواد ما لو أمسك أي زمانا لو أمسك عنه في أيام
صحته شطره أي نصفه بل عشرة هلك بلا شبهة وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه
المنخرط في سلك الملأ الأعلى أولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة

ومضعف للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى
وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما أشير إليه بقوله أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني
وأما القول فكالإخبار بالغيب
وسببه ما مر في المقصد الأول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك
وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من نتق جبل أو شق بحر وقد تقدم بيانه بأن نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه
البحث الثالث في كيفية دلالته على صدق مدعي النبوة
وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه
فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها
ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها
وليست المعجزة كذلك
فإن خوارق العادات كانقطاع السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة
ولا إرسال في ذلك الوقت
وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما أشار إليه بقوله وهي عندنا أي الأشاعرة إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه أي عقيب ظهور المعجزة
فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة
فلا تكون دلالته عقلية

لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لأن من قال أنا نبي ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال إن كذبتموني وقع عليكم
وإن صدقتموني انصرف عنكم
فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم
وإذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه إمكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممسكات بأسرها
وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير أني رسول هذا الملك إليكم ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله
ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال
وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في إفادته العلم بالضرورة العادية أي ندعي أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق
وإن كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لأن فيه إيهام صدقه
وهو إضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح
قال الشيخ وبعض أصحابنا إنه أي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لأن لها أي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا أي

دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها

فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وإن لم نعلمه أي ذلك الوجه بعينه

فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله

وهو أيضا محال

وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات كما عرفت

فإذا جوزنا انخراقها أي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز إخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق

وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة

والمفروض أنه جائز

وأما بدون ذلك التجويز فلا يجوز إظهاره على يده لأن العلم بصدق الكاذب محال

تذنيب من الناس من أنكر إمكان المعجزة في نفسها

ومنهم من أنكر دلالتها على صدق مدعي النبوة

ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم بأجوبتها

المقصد الثالث في إمكان البعثة

المتن وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد

فإن الدال على الوقوع دال على الإمكان

وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلا لما مر
وقال بعض المعتزلة يجب على الله
وبعضهم إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون
وإلا حسن
وقال أبو هاشم يمتنع خلوه عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة
وقيل إذا اندرست
وهو بناء على أصلهم
ولا يضرنا
فإن ادعينا الإمكان العام
وغرضنا هنا رد شبه المنكرين
وهم طوائف
الأولى من أحالها
الثانية من قال لا تخلو عن التكليف
وأنه ممتنع
الثالثة من قال في العقل كفاية
الرابعة من قال بامتناع المعجزة
ولا تتصور دونها
الخامسة من منع دلالتها
السادسة من سلم ومنع إمكان العلم بها بالتواتر
السابعة من منع وقوعها
الأولى من قال باستحالة البعثة احتج بوجوه
الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك هو الله
ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن فإنكم أجمعتم على وجوده
الثاني أن من يلقى إليه الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا
وإلا كان ذلك منه مستحيلا
الثالث التصديق بها يتوقف على العلم بوجود المرسل
وما يجوز عليه وما لا يجوز
وأنه لا يحصل إلا بغامض النظر
وهو غير مقدر بزمان

فللمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم ويلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثا
وإلا لزم التكليف بما لا يطاق
وأنه قبيح عقلا

وجواب الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلا أو يخلق علما ضروريا فيه

والثالث أما على أصلنا فلا يجب الإمهال مع العلم العادي الحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم

وإن صرحوا بخلافه

منع الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم

وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر

فلا تسلك هذا الطريق

فقال دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك

أليس ذلك مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك ألم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو

الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها باتفاق

ثم أن التكليف ممتنع لوجوه

الأول ثبت الجبر وأن فعل العبد واقع بقدرة الله

وأن الفعل إما معلوم الوقوع أو معلوم اللاوقوع والتكليف حينئذ قبيح

الثاني التكليف إضرار لما يلزمه من التعب بالفعل أو العقاب بالترك وهو قبيح

الثالث التكليف إما لا لغرض وهو عبث أو لغرض يعود إلى الله وهو منزه أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتف بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول

ثم إنه معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة

الرابع التكليف إما مع الفعل

ولا فائدة فيه لوجوبه وإما قبل الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال

ومن جوزه لا يقول بوقوعه ولا أن كل تكليف كذلك

الخامس وهو لبعض الصوفية أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكر في معرفة الله تعالى
وما يجب له ويجوز ويمتنع عليه
ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت تربي على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال
والثاني ما في التكليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربي كثيرا على المضرة فيها
والثالث أنه فرع حكم العقل ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني
والرابع عندنا أن القدرة مع الفعل
وعند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل في الحال بالإيقاع في ثاني الحال
وذلك كالإحداث
وهو مما لا شك فيه
فما هو جوابكم فهو جوابنا
والخامس أن ذلك أحد أغراض التكليف وسائر التكاليف معينة عليه ووسيلة إلى صلاح المعاش
المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربي شغلها على شغل التكاليف
الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة
وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط
ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوة شيت وإدريس فقط
واحتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه يفعل
وما حكم بقبحه يترك
وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لأن الحاجة ناجزة
ولا يعارضها مجرد الاحتمال
ويترك عند عدمها للاحتياط

والجواب بعد تسليم حكم العقل أن الشرع فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالا وبيان ما يقصر عنه العقل

فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم فيه كوظائف العبادات وتعيين الحدود وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال

وذلك كالطبيب يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه من فوائدها ويقعون في المهالك قبل استكمالها

مع أن اشتغالهم بذلك يوجب إتعاب النفس وتعطل الصناعات والشغل عن مصالح المعاش

فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار

ولا يقال في إمكان معرفته غنى عن الطبيب

كيف والنبي لا يعلم ما يعلم إلا من جهة الله

وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء تتمة لهذا الكلام

الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا

وأواني البيت رجالا

وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم

وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي ويوجد مثله

ولا يخفى ما فيه من الخبط والإخلال بالقواعد

والجواب إن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول به والجزم بعدم وقوع بعضها لا ينافي إمكانها

وذلك كما في المحسوسات

فإنا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به للحس

والعادة أحد طرق العلم كالحس

ثم إن خرق العادة إعجازا وكرامة عادة مستمرة

الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق لاحتمالات

الأول كونه من فعله لا من فعل الله إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص في بدنه أو لكونه ساحرا

وقد أجمعتم على

حقيته

أو لطلسم اختص بمعرفته أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهرباء

الثاني استناده إلى بعض الملائكة أو الشياطين أو إلى الاتصالات الكوكبية

وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه

الثالث أن يكون كرامة لا معجزة

الرابع أن لا يقصد به التصديق إذ لا غرض واجبا ولا يتعين إذ لعله غير التصديق كإيهامه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب كإنزال المتشابهات أو لتصديق نبي آخر

الخامس أنه لا يلزم من تصديق الله صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم إذ لا يقبح عندكم منه شيء

السادس لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة في إعلاء كلمته لينال من دولته حظا

السابع لعلهم استهانوا به أولا وخافوا آخرا لشدة شوكته أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه

الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم وطمسوا آثاره

ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة على الصدق

الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي والتفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله والسحر ونحوه إلا إن لم يبلغ حد الإعجاز كفلق البحر وإحياء الموتى كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر

وإن بلغ فإما دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا أو معه فلا بد من ألا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته

وإلا كان تصديقا للكاذب وأنه محال

وعن الثاني أن لا خالق إلا الله

وعن الثالث أن من جوزها فقال بعضهم

منهم الأستاذ أبو إسحق لا تبلغ درجة المعجزة

وقيل لا تقع على القصد

وقال القاضي تجوز إذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك ليس من شعار الصالحين

ومع ذلك تمتاز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة

وعلى التقادير فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر

وعن الرابع أنا لا نقول بالغرض بل نقول إن خلقها يدل على تصديق له قائم بذاته

وعن الخامس قد مر امتناع الكذب عليه

وعن السادس إذا أتى بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه

وعن السابع يعلم عادة المبادرة إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم وعدم الإعراض عنها بحيث لا ينتدب له أحد والقدح فيه سفسطة

وحينئذ فدلالته من جهة الصرفة واضحة

وعن الثامن كما علم بالعادة وجوه معارضته علم وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود

واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع

فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقا

السادسة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر

ولكنه لا يفيد العلم لوجوه

الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم

فكذا الكل إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد

الثاني أن حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد

فإن من جوز إفادة المائة للعلم أجاز إفادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره في عدد وادعاء الفرق تحكم

فلنفرض طبقة لا تفيده ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده بالغا ما بلغ

الثالث لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد

واللازم منتف

بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهل اتفاقا بل يحصل بخبر واحد بعد واحد

فالموجب له هو الخبر الأخير

الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل إلى العلم به

الخامس أن التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به

فإثبات العلم به مصادرة

وجواب الأول منع مساواة حكم الكل لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد

والثاني أن حصول العلم عنده عندنا بخلق الله تعالى إياه

وقد يخلقه بعدد دون عدد

كيف وأنه يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين

والثالث أما عندنا فلأنه بخلق الله

وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الإخبار أسباب معدة وهي قد لا تجامع المسبب كالحركة للحصول في المنتهى ثم إنا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظنا ويقوى بالثاني والثالث إلى ما لا أقوى منه

فيلزم أن الموجب

له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله وعن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع على شرطه لا أنا نستدل بالتواتر على ما ادعيناه

والفرق بين الأمرين ظاهر

السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله

وذلك كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة

والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى

وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجواز في صفقتين مع استوائهما في المصالح والمفاسد

الجواب بعد تسليم حكم العقل فغايته عدم الوقوف على الحكمة ولا يلزم منه عدمها

ولعل مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب

الشرح

المقصد الثالث في إمكان البعثة وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد الدال على الوقوع دال على الإمكان بلا اشتباه

وقالت الفلاسفة إنها واجبة عقلا لما مر من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل

وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم

وإلا أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل حسن قطعا لأعذارهم

وقال أبو هاشم يمتنع خلوه أي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها

وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فإنه فائدة جليلة

وجوزه أيضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة أو لا

وقيل إنما يجوز البعث لتقريرها إذا اندرست وهو أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء أي مبني على أصلهم الفاسد

أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسدا أيضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فإنا إنما ادعينا الإمكان العام الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه

وغرضنا هنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف

الأولى من أحالها أي حكم باستحالتها لذاتها

الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف بأوامر ونواه وأنه أي التكليف ممتنع فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها

الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها

الرابعة من قال بامتناع المعجزة لأن خرق العادة محال عقلا

ولا تتصور النبوة دونها أي دون المعجزة

الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة

السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه ومنع إمكان العالم بها للغائبين عنها

فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون بالتواتر

وهو لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية

السابعة من اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها

الأولى منها

وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه

الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له أرسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجن

فإنكم أجمعتم على وجوده وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي

الثاني أن من يلقى إليه أي إلى النبي الوحي إن كان جسمانيا وجب أن يكون مرئيا لكل من حضر حال الإلقاء

وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به

وإلا أي وإن لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان كذلك أي إلقاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلا إذ لا يتصور للروحانيات كلام

الثالث التصديق بها أي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز

وأنه أي العلم بما ذكر لا يحصل إلا بغامض النظر لأن هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى

وهو أي ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة

فللمكلف الاستمهال أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في أي زمان كان وحينئذ يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثا

وإلا أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهملة لزم التكليف بما لا يطاق لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وأنه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وتعالى

وجواب الوجه الأول والثاني أن المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول أن القائل له أرسلتك هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيده له ذلك العلم

أو يخلق علما ضروريا فيه بأنه المرسل والقائل

وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقي جسمانيا

ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين

فإن قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث أما على أصلنا في التعديل والتجوير فلا يجب الإمهال لأنا بينا فيما سبق أنه إذا

ادعى النبي الرسالة واقترنت بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه

وإليه الإشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم في التحسين والتقبيح وإن صرحوا بخلافه منع الإمهال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة

وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك آخر

فلا تسلك هذا الطريق

فقال الولد دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك

أليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء

ولو هلك

ألم يكن ملوما مذموما

ومن منعه ذلك أليس منسوبا إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضا

الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها التي لا تخلو هي عنها

وأيضا هي لا تخلو عن التكليف باتفاق وإجماع من القائلين بها

ثم إن التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه

الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال وذلك لما تبين

من أن فعل العبد واقع بقدرة الله إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلا
والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق
ومن أن الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه
فعلى الأول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا
ولا قدرة على شيء منهما والتكليف حينئذ أي حين إذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا
الثاني التكليف إضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أقدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم عنه
وهو أي الإضرار قبيح والله تعالى منزه عنه
الثالث التكليف إما لا لغرض وهو عبث قبيح أو لغرض يعود إلى الله
وهو محال لأنه تعالى منزه عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما اضرار وهو منتف بالإجماع أو نفع
وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فإنه منزلة أن يقال له حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبد الآباد
ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب ثم إنه أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة
ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح
الرابع التكليف بإيقاع الفعل إما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه أصلا لوجوبه وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا
وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليف بتحصيل الحاصل
وإما قبل وجود الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه
والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه
وهو ظاهر
وأما من جوزه فإنه لا يقول بوقوعه ولا أن أي ولا يقول بأن كل تكليف كذلك أي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
ويستلزم أن كل تكليف من هذا القبيل
فيكون هذا القسم باطلا عنده أيضا
وإذا بطلت الأقسام الحاضرة امتنع التكليف مطلقا

الخامس وهو لبعض الصوفية من أهل الإباحة أن التكليف بالأفعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الأفعال
ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت وهو النظر فيما ذكر تربى أي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا
وجواب الأول ما مر في مسألة خلق الأعمال من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية
وجواب الثاني أن يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربى كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز
وجواب الثالث أنه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به الثاني وهو أن نقول إن التكليف لغرض يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الأفعال
وأما عقابه أبدا فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه يمثل أمر مولاه وسيده
وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدة لنفسه
والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم
وجواب الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل كما مر
والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل
وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى
وهو باطل
وجواب الرابع عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل
وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لأن التكليف في الحال إنما هو بالإيقاع في ثاني الحال لا بالإيقاع في

الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم
وذلك أي التكليف كالإحداث يعني أن ما أوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل وإما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين
وهو أي الإحداث مما لا شك فيه
فما هو جوابكم في الإحداث فهو جوابنا في التكليف
وجواب الخامس أن ذلك أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية إليه ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف
الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة إذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير أن من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط
ومنهم من قال بنبوة إبراهيم فقط
ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وإدريس فقط
وهؤلاء كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يفعل
وما حكم بقبحه يترك
وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها
ولا يعارضها مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه
ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة
والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء
وذلك

كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها

وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال

وذلك أي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرق الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يجربون فيه أي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن المصالح والمعاش

فإذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار

ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العطل فيها غنى عن المبعوث

كيف والنبي لا يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة

فإذا لم يكن هو مستغنيا عنه كان النبي بذلك أولى

وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو أن الإنسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ

الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة أصلا لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز إنقلاب الجبل ذهبا وماء

البحر دما ودهنا وأواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أب وأم
وكون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بأن يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل
ولا يخفى ما فيه أي في تجويز خرق العادة من الخبط والإخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصا مماثلة للذي ثبتت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد
والجواب أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما
ومن إنعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الأمثلة المذكورة لا ينافي إمكانها في أنفسها وذلك كما في المحسوسات فإنا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق إليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها
والعادة أحد طرق العلم كالحس فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه
ثم إن خرق العادة إعجازا لنبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر وأوان
فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره أو فلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل أمرا عاديا
والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وإن لم يكن خارقا للعادة
الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات

الأول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله

وإنما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه

إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها أو لمزاج خاص في بدنه هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره

وإن توافقا في الماهية أو لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد أجمعتم على حقيقته أي على كون السحر مؤثرا في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضا إذ ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله

وقال آخرون هو كافر

وقال الشافعي إذا اعترف الساحر بأن قتله شخصا بسحره وبأن سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان إجماعا

هكذا ذكره الآمدي أو لطلسم اختص هو بمعرفته يعني أن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره

فإذا أتى به ترتب عليه أمر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره

وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة

وذلك أن القوى السماوية أسباب لحدوث الكائنات العنصرية

ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة
أو لخاصية بعض المركبات إذ لا شك أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة
كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الإناء
وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره
الثاني من تلك الاحتمالات استناده أي استناد المعجز إلى بعض الملائكة فإنها قادرة على أفعال غريبة فلعل ملكا أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبىء ليغوي الناس
وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يمكن أن يتمسك بها ههنا
أو الشياطين فإنها موجودة عندكم قادرة على أفعال خارقة أو استناده إلى الاتصالات الكوكبية وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو أي مدعي النبوة قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله إلا في ألوف من السنين ويستتبع أمرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون حينئذ دالا على صدقه
الثالث منها أن يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق

الرابع إن لا يقصد به التصديق أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي إذ لا غرض واجبا في أفعاله تعالى

وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق إذ لعله أي الغرض منه غير التصديق له كإيهامه أي إيهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كإنزال المتشابهات فإنها بظواهرها توهم الخطأ

ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب

أو يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر أو يكون إرهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه

الخامس إنه لا يلزم من تصديق الله إياه صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا إذ لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور

السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الأقطار أو لعله أي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي ومواطأة معه في إعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا

السابع لعلهم استهانوا به أولا وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يلتفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة أتباعه

أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه أي عن المدعي ومعارضته

الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن إظهار ما عارض به أو أظهر ثم أخفاه أصحابه أي أتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية

ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها أي للخارق الذي سمى معجزة دلالة على الصدق

الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة أي قررناه مرارا
ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات
والجواب التفصيلي عن الأول أنا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله
فالمعجز لا يكون إلا فعلا له لا للمدعي
والسحر ونحوه إن لم يبلغ حد الإعجاز الذي هو كفلق البحر وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر أنه لا يلتبس السحرة بالمعجزة فلا إشكال
وإن بلغ السحر حد الإعجاز فأما أن يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر أيضا أنه لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدي
وحينئذ فلا بد من أحد أمرين إما أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته
وإلا كان تصديقا للكاذب
وأنه محال على الله سبحانه لكونه كاذبا والجواب عن الثاني أن لا خالق إلا الله فلا يكون المعجز مستندا إلى غير
وعن الثالث أن لم يجوز الكرامة فلا إشكال عليه
ومن جوزها فقال بعضهم منهم الأستاذ أبو إسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الأولياء درجة المعجز
وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها
لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط
وقال القاضي تجوز الكرامة إذا لم تقع على طريق التعظيم والجلال لأن ذلك ليس من شعار الصالحين
ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجز بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا تشتبه إحداهما بالأخرى
وعن الرابع أنا لا نقول بالغرض أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض
بل نقول إن خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري

بحصول الخجلة
مع جواز حصولها بدونها
أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر
وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن يحصل فيه الخجالة
وعن الخامس فقد مر في مسألة الكلام من موقف الإلهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى
وعن السادس إذا أتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنه خارق للعادة
وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه
وعن السابع يعلم عادة أي يعلم بالضرورة العادية الوجدانية المبادرة بلا توان إلى معارضة من يدعي الانفراد بأمر جليل فيه التقوى على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم ومالهم
ويعلم بالضرورة أيضا عدم الإعراض عنها أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر بحيث لا ينتدب له أحد ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلا
والقدح فيه سفسطة ظاهرة
وحينئذ أي وحين إذ كان الأمر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة
فإن النفوس إذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه أمرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وإن كان ما أتى به مقدورا لغيره
وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة أيضا وجوب إظهارها إذ به يتم المقصود
واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوجب احتماله في الجميع أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية
فلو وقعت معارضة لاستحال عادة إخفاؤها مطلقا من أصحاب المدعي عند استيلائهم
ومن غيرهم أيضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية
الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر
ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة أحد لمن لم يشاهد معجزة
وإنما قلنا إن التواتر لا يفيد العلم لوجوه

الأول أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد

الثاني إن حكم كل طبقة من طبقات أعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد

فإن من جوز إفادة المائة للعلم جواز إفادة التسعة والتسعين له قطعا

ولم يحصره أي العلم في عدد معين وأيضا إدعاء الفرق بين العددين المذكورين في إفادة العلم تحكم محض

وإذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيده أي لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قيل في عدم الإفادة

الثالث لو أوجب التواتر العلم لأوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه إجماع أهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له أي للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذ

الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل إلى العلم به أي بالشرط المذكور وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه

الخامس إن التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم

حصول العلم به حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر

فلا يعلم كونه متواترا إلا بعد حصول العلم به

فإثبات العلم به أي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح

وجواب الأول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد

وجواب الثاني أن حصول العلم عنده أي عند التواتر عندنا معاشر الأشاعرة إنما هو بخلق الله تعالى إياه

وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم إفادة العلم

كيف وأنه أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة أخرى

وقد يحصل بإخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بإخبار جماعة أخرى تساويهم في العدد

وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث أما عندنا فلأنه أي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد إخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له

وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار الصادرة عن أهل التواتر أسباب معدة لحصول العلم لا موجبه له

وهي أي الأسباب قد لا تجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء

والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله

ثم أنا نجد في أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظنا ويقوي ذلك الظن بالثاني والثالث

وهكذا إلى أن ينتهي إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموجب له هو الخبر الأخير بشرط سبق أمثاله

وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له

والجواب عن الرابع والخامس أنا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الأمر على شرطه وضابطه لأنا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه

والفرق بين الأمرين ظاهر فإن

حصول التواتر في نفس الأمر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمر لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور

نعم إذ استدل على شيء يكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر

الطائفة السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها

قالوا تتبعنا الشرائع التي أتى بها مدعو الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة

فعلمنا أنها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة

وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الأكل وغيره

وإيجاب تحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فإنه

ربا حرام وإن باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الرديئة كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما أي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل فيه بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى فغايته أي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر

ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعا للنفس الأبية وملكة قهرها أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم

فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها

فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته

وأيضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد

وفيه مسالك

المسلك الأول وهو العمدة

أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده

أما الأولى فمتواترة تواترا ألحقه بالعيان

وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره

الكلام في القرآن إما أنه تحدى به فقد تواتر وآيات التحدي

كثيرة
وإما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر سيما والخصوم أكثر من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه
وأما أنه حينئذ يكون معجزا فقد مر
والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم
ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين
الفصل الأول في وجه إعجازه وقد اختلف فيه فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله
وعليه بعض المعتزلة
وقيل كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها وعليه الجاحظ
قالوا البلاغة التعبير باللفظ الرائع عن المعنى الصحيح بلا زيادة ولا نقصان في البيان
وهل رتب البلاغة متناهية والحق أن الموجود منها متناه دون الممكن ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام
وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا يحصل الإعجاز ولا حاجة بنا إلى بيان أنه الغاية فيها فلأن من تتبع القرآن وجد فيه فنونها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل وضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل والاستعارة وحسن المطالع والمقاطع والفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه عن اللفظ الغث والشاذ والشارد إلى غير ذلك بحيث لا يرى المتصفح له المميز نوعا منها إلا وجده فيه أحسن ما يكون
ولا يقدر أحد من البلغاء وإن استفرغ وسعه إلا على نوع أو نوعين منه
وربما لو رام غيره لم يواته
ومن كان أعرف بالعربية وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن

وقال القاضي هو مجموع الأمرين

وقيل هو إخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون وذلك كثير

وقيل عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

وقيل بالصرفة فقال الأستاذ والنظام صرفهم الله مع قدرتهم

وقال المرتضي بل سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة

الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها

قالوا وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه واختلافكم فيه دلائل خفائه

ثم ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز

أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل

سيما بعد سماعه

وأيضا فحماقات مسيلمة على وزنه

وأما البلاغة فلوجوه

الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وقصيدة للشعراء ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن

وتزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضها

ولا بد في المعجز من ظهور التفاوت إلى حد تنتفي معه الريبة

الثاني إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سورة

ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به فلم يختلفوا

الثالث إنهم عند جمع القرآن إذا أتى الواحد بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين

والتقرير ما مر

الرابع لكل صناعة مراتب وليس لها حد معين ولا بد في كل زمان من فاق أبناءها فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره

ولو كان ذلك معجزا لكان كل من فاق أقرانه في صناعة معجزا

وهو ضروري البطلان

وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزا

وأما الإخبار بالغيب فلوجوه

الأول إنه جائز كرامة إلا أن يتكرر إلى أن يصير معجزا

ومراتبه غير مضبوطة

فكيف يعلم بلوغ القرآن مرتبة الإعجاز

الثاني إنه يقع من المنجمين والكهنة وليس بمعجز اتفاقا

الثالث إنه يلزم حينئذ ألا يكون ما خلا عنه من القرآن معجزا

وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه

الأول قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب

وقوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير

الثاني أن فيه كذبا إذ قال وما فرطنا في الكتاب من شيء

ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين

ولا شك أنه لا يشتمل على أكثر العلوم

الثالث إن فيه اختلافا إذ فيه اللحن نحو إن هذان لساحران قال عثمان إن فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتهم

الرابع فيه تكرار بلا فائدة كما في سورة الرحمن

وكقصة موسى وعيسى كذلك

وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد

الخامس إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم نجد فيه اختلافا كثيرا لأنه إما في اللفظ أو المعنى

والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان

والكل موجود فيه

أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن

وفامضوا إلى ذكر الله بدل فاسعوا وفكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة والسارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة

وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق

وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم وله تسع وتسعون نعجة أنثى

وأما في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا وربنا باعد بين أسفارنا والأول دعاء والثاني خبر

و هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء

وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء

السادس إنه يوجد في كثير من الخطب والقصائد الطوال

بحيث لو

تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف
ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورة تحدى بها
وأما بالقول بالصرفة فلوجوه
الأول الإجماع قبل هؤلاء على أن القرآن معجز
ولو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه
وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام
الثاني لو سلبوا القدرة لتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك
فإن قيل إنما لم يتذاكروه لئلا يصير حجة عليهم
قلنا إن كان ذلك موجبا لتصديقه امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته
وإن لم يكن موجبا بل احتمل السحر وغيره مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه
الثالث كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم قبل التحدي به فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به
والجواب قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء
قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه بما فيه من البلاغة
والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا معجز
وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم وليس إذا لم يكن معجزا
بالنظر إلى أحد ما بيناه يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها
وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر
ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع
وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل
هذا وإنا نختار أنه معجز ببلاغته
وأما الشبه فالجواب عن الأولى أن الفرق كان بينا لمن تحدى به
ولذلك لم يعارض
وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها
ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور على سواء السبيل
وأيضا فيكفينا كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزا

قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها

وعن الثانية إن الآحاد لا تعارض القاطع

ثم إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد وبلوغه في البلاغة حد الإعجاز

وأما البسملة فالخلاف في كونها آية من كل سورة لا في كونها من القرآن

وعن الثالثة إن اختلافهم في موضعه وفي التقديم والتأخير فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته

هذاوإن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو المدعي

ولا علينا أن نثبت بالتواتر أو بالقرائن

ثم لا يضر عدم إعجاز الآية والآيتين

وعن الرابعة إن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى فيقفون فيه على الحد المعتاد حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا أنه من عند الله

وذلك كالسحر في زمن موسى

ولما علم السحرة أن حد السحر تخييل وتوهيم ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه علموا أنه خارج عن السحر فآمنوا به

وفرعون لقصوره يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر

وكذا الطب في زمن عيسى وبعلمهم علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة بل من عند الله

هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول الدرجة العليا وكان بها فخارهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك

فلما أتى بما عجز عن

مثله جميع البلغاء مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نفرة منه للصغار ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء ومنهم

وهم الأكثرون

من عدل إلى المحاربة وتعريض النفس والمال للدمار فعلم أن ذلك من عند الله قطعا

سلمنا لكن لم لا يكون معجزا بالإخبار عن الغيب وحد المعجز منه تقضي به العادة

وقد بلغ في القرآن ذلك المبلغ ولسنا الآن لتفصيله

وبه خرج جواب الشبهتين

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف

وأما الشبه فالجواب عن الأول أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه

وما يقع من ذلك في نثر البلغاء اتفاقا على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا

ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر شاعرا ضرورة

وعن الثانية إن المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا إشكال أو بالعموم المخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين

وعن الثالثة أن للتكرار فوائد

منها زيادة التقرير

ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب

وهو إحدى شعب البلاغة

وأما قوله إن هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به

وقيل لغة

نحو

إن أباها وأبا أباها ... قد بلغا في المجد غايتاها وقيل مخصوص بهذا زيد فيه النون فقط كما فعل في الذين

وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا

واللام تدخل خبر المبتدأ إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية

وقول عثمان إن فيه لحنا

أي في الكتابة

وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد مثل أن يظن أن المراد بالسبعة تمامها

وعن الرابعة إن ما نقل منه آحادا فمردود

وما نقل متواترا فهو مما قال الرسول أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف

وعن الخامسة أن المراد الاختلاف في البلاغة

فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة

أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم

وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب

الكلام في سائر المعجزات

وهي أنواع

الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر

الثاني كلام الجمادات

قال أنس كنا عند رسول الله كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح

وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه مرض رسول الله فأتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان

ولما دعا للعباس وأهل أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت

ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهي على شط الوادي فأقبلت تخد الأرض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها

وكلام الذراع المسمومة مشهور

الثالث كلام الحيوانات العجم

شهد له الذئب بالنبوة والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت

ثم سأل الأعرابي أن يطلقها فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله

وأن محمدا رسول الله
وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة
ولكل قصة في كتب السير
الرابع حركة الجمادات
منها قصة الشجرة وما روى ابن عباس أنه قال لأعرابي أرأيت لو دعوت هذا العذق فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع
وحنين الجذع إليه مشهور
الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
السادس نبوع الماء من بين أصابعه
رواه أنس
السابع إخباره بالغيب
فمنه ما ورد به القرآن
ومنه ما نطق به الأحاديث الصحيحة
ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا
ثم نقول كل واحدة من هذه وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف
المسلك الثاني وارتضاه الجاحظ والغزالي الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث يحجم الأبطال
ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع ذلك عادة
وأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته لكن مجموعها مما لا يحصل إلا

للأنبياء

فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة

المسلك الثالث إخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته التوراة والإنجيل

فإن قيل إن زعمتم مجيء صفته مفصلا أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل

لأنا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك

وأما ذكره مجملا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل أو لعله شخص آخر لم يظهر بعد

قلنا المعتمد ظهور المعجزة على يده

وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير

المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أني بعثت بالكتاب والحكمة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح

ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله

ولا معنى للنبوة إلا ذلك

وهذا قريب من مسلك الحكماء

واعلم أن المنكرين لبعثته قومان

أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى

وقد مر ما فيه كفاية

وثانيهما اليهود إلا العيسوية فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة

واحتجوا بوجهين

الأول إن نبوته تقتضي نسخ من قبله باتفاق منكم لكن النسخ محال لأنه يدل على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى

بيانه أنه لو كان فيه مصلحة لا يعلمها فالجهل

وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء

والجواب إنه لا يجب رعاية المصلحة عندنا

وإن وجب فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل

فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت

فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه وكيف والمحكوم عليه هنا ليس بمتحد

الثاني إن موسى نفى نسخ دينه

ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا

بيانه أنه تواتر عنه تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض

وأيضا إما أن يكون قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما

والأخيران باطلان

أما الثاني فإنه لو قال ذلك لتواتر لكونه من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها سيما من الأعداء

ومن يدعي نسخ دينه

وذلك أقوى حجة له فيه

وأما الثالث فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ

والجواب منع تواتر ذلك عن موسى

ولو كان كذلك لاحتج به على محمد

ولو احتج به لنقل متواترا

وأما الترديد فنختار أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ

وإنما لم ينقل تواترا إما لقلة الدواعي إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله

الشرح
المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد وفيه مسالك
المسلك الأول وهو العمدة أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده
أما الأولى فتواتره تواترا ألحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها
وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره
الكلام في القرآن وكونه معجزا أن نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا
أما أنه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة
وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر لأنه مما توفرت الدواعي إلى نقله سيما والخصوم أكثر عددا من حصى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه وأما أنه حينئذ أي حين إذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها
والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها ههنا
وأجوبتها تعلم من هناك أيضا فلا حاجة بنا إلى إعادتها
ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين
الفصل الأول في وجه إعجازه
وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم أي التأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه أي أوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه أي أواخرها وفواصله أي آخر الآي التي هي بزنة الإسجاع في كلامهم
فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة

وقيل وجه إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم

وعليه الجاحظ وأهل العربية

ثم أنهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها عن المعنى الصحيح أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام

بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه

وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه

والحق أن الموجود منها متناه لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها

فإنه غير متناه إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقة لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة إلى ما لا يتناهى

ثم أصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام

وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة

وبهذا القدر يحصل الإعجاز الذي هو مطلوبنا

ولا حاجة بنا في إثبات إعجازه إلى بيان أنه الغاية القصوى فيها أي في المراتب الممكنة من البلاغة فلأن أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل وأصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل

والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه أي خلوه عن اللفظ الغث أي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال إلى غير ذلك من أنواع البلاغات بحيث أي وجده مشتمرا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها أي من تلك الفنون إلا وجده أحسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر أحد من البلغاء الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء وإن استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه إلا على نوع أو نوعين منه أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة

وربما لو رام غيره أي غير ذلك النوع لم يواته أي لم يوافقه ولم يتأت له

قال الآمدي إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها

ومن كان أعرف بالعربية أي لغة العرب وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن المتفرع على بلاغته

وقال القاضي الباقلاني هو أي وجه إعجازه مجموع لأمرين أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة

وقيل هو إخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين

أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين ثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به وذلك كثيرا يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلة الكائنة على وفقها

وقيل وجه إعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول

والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وقيل إعجازه بالصرفة على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الأستاذ أبو إسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها
وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتفريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا
وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها
الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتقصي عنها قالوا أولا وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه أي في وجه الإعجاز أنه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على إعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح

للإعجاز

أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للإعجاز

وأيضا فحماقات مسيلمة على وزنه وأسلوبه ومن حماقته قوله الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل

وأما البلاغة فلوجوه

الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء

وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن

وأنتم تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم أن الأفصح معارضتها الذي قيس إليها

ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حد تنتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينا

الوجه الثاني إن الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره

ولو كانت بلاغتها بلغت حد الإعجاز لتميزت به عن غير القرآن

فلم يختلفوا في كونها منه

الوجه الثالث إنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد إليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف

إلا ببينة أو يمين
والتقرير ما مر
وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بينة أو يمين
الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا تتجاوزه
ولا بد في كل زمان من فائق قد فاق أبناءها بأن وصل إلى مرتبة من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره
وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان أفصح أهل عصره فأتى بكلام عجز عن مثله أهل زمانه
ولو كان ذلك معجزا لكان ما أتى به كل من فاق أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزا
وهو ضروري البطلان
وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزا
وأما الإخبار بالغيب فلوجوه
الأول إنه جائز كرامة للولي
وعلى سبيل الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين إلا أن يتكرر ذلك الإخبار إلى أن يصير خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومراتبه أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الإخبار بالغيب مرتبة الإعجاز
الثاني إنه يقع ذلك الإخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا
الثالث إنه يلزم حينئذ أن لا يكون ما خلا عنه أي عن الإخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل
وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه
الأول إن فيه تناقضا لأنه قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه

من حيث لا يحتسب
فإنه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل
ومنه قوله وأملي لهم إن كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة
سيما أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما إذا تصرف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير على أوزان بحور الأشعار
الثاني إن فيه كذبا إذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
ولا شك أنه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية
ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع
الثالث إن فيه اختلافا بالصحة وعدمها إذ فيه اللحن نحو إن هذان لساحران
قال عثمان حين عرض عليه المصحف إن فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتهم
الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك
وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلل أعظم من الكلام الغير المفيد
الخامس إنه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم أنا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا

الاحتجاج صحيحا
وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لأنه أي الاختلاف إما في اللفظ أو المعنى
والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان
والكل موجود فيه
أما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن
ومثل فامضوا إلى ذكر الله بدل فاسعوا
ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة
ومثل السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة
وأما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق
وأما الزيادة والنقصان فنحو النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وهو أب لهم
ففي هذه القراءة زيادة
وفي المشهورة نقصان
وكذا الحال في قوله له تسع وتسعون نعجة أنثى
وأما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين أسفارنا بصيغة الأمر ونداء الرب وربنا باعد بين أسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والأول دعاء والثاني خبر
ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء
وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء
والأول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى
السادس إنه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن

التناقض والاختلاف
ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار قصر سورة تحدى بها كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للإعجاز
وأما القول بالصرفة فلوجوه
الأول الإجماع قبل هؤلاء القائلين بها على أن القرآن معجز
وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن
ألا ترى أنه لو قال أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه
الثاني إنهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف الرضي لعلموا ذلك من أنفسهم
ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم
ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا
فإن قيل إنما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حراصا على إبطال حجته وانتكاس دعوته
فلا يتصور منهم حينئذ إظهار ما علموه من أنفسهم
قلنا إن كان ذلك أي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه إيجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والإعراض بالكلية عن مقتضاه
وإن لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل

الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره

فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم

الثالث إنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة

وذلك لأنهم كانوا حينئذ يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله

فإنهم لم يتحدوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة

والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه إعجاز أن نقول

قولهم اختلافكم في وجه إعجازه دليل الخفاء

قلنا الاختلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في أنه أي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز معجز بالنظر

وإنما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم

وليس إذا لم يكن معجزا بالنظر إلى أحد من وجوه الإعجاز ما بيناه بعينه يلزم أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة

وكأي من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآخر

ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع

وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملة من الأفراد المتعددة كعشرة مثلا

وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا

فإن الأول قد يكون متعين الثبوت دون الثاني خذ هذا الذي ذكرناه وإنا نختار أنه معجز ببلاغته وأما الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الأولى أن الفرق كان

بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره
ولذلك لم يعارض
وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام
ثم قياس أقصر سورة إلى أطول خطبة أو قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف
وأيضا فيكفينا في إثبات النبوة كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزا
وهذا مما لا سترة به
ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها
والجواب عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه ثم إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد في بلوغه في البلاغة حد الإعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده
وأما البسملة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة إلا أنه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط
وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية

فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في أوائل السور إذ لا خلاف فيه

ومن قال به فقد توهم

والجواب عن الثالث أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام

فإن النبي كان يواظب على قراءته في صلاته بالجماعات

فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن

وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال

هذا كما مضى ونقول أيضا إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو أي العلم بكونه من القرآن هو المدعي

ولا علينا أن نثبت ذلك العلم بالتواتر أو بالقرائن

قلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن

ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم إعجاز الآية والآيتين فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات

والجواب عن الرابعة أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه أي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر أن يصل إليه حتى إذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا أنه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها

وذلك كالسحر

في زمن موسى عليه السلام
فإنه كان غالبا على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه أن حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به
وأما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة يظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر
وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فإنه كان غالبا في أهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم الكامل في بابه علموا أن إحياء الموتى وإبراء الأكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما أتى النبي جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وإنكار نبوته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي
ومنهم من أسلم على نفرة منه للإسلام ملتزما للصغار أي الذل والهوان كالمنافقين
ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مر وبقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات أكلا
ومنهم
وهم الأكثرون
من عدل إلى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والأهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء
أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من أجله فرقا مختلفة علم أن ذلك من عند الله قطعا
سلمنا أن القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالإخبار عن الغيب
وجواب الشبهة الأولى أن يقال حد المعجز منه أي من هذا الإخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة
وهو أن يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف ولا شك أنه قد بلغ الإخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله إذ

يكفينا العلم به إجماعا

وبه أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الأخيرتين

أما عن الثانية فبأن يقال إخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب

وأما عن الثالثة فبأن يقال يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه

فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل

سلمنا أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب لكن لم يجوز أن يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف

وأما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغير ما من إشباع أو زيادة أو نقصان وإذا غير بشيء من ذلك خرج عن أسلوب القرآن

ثم أن الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه

وما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا

ألا ترى أن ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا أي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا

ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا

ضرورة
والجواب عن الثانية أن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا إشكال
أو المراد القرآن
لكن أريد بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في أمر الدين إذ القرآن مشتمل على جميع أصوله
وعن الثالثة إن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره
ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الإيجاز والإطناب
وهو إحدى شعب البلاغة
ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الأمور قصدا وبعضها تبعا وتعكس أخرى
وأما قوله إن هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فإن أبا عمرو قرأ إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف
وقيل إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله
إن أباها وأبا أباها ... قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع
وقيل ليس إبقاء الألف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا أي بلفظ هذا فإنه زيد فيه النون فقط ولم تغير الألف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث
وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي
وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا أي أنه واللام حينئذ تكون داخلة في الخبر
ولا بأس إذ هي تدخل على خبر المبتدأ وإن كان قليلا إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية
مثل ما قيل من أن كلمة أن بمعنى نعم وحال اللام كما مر
وقول عثمان رضي الله عنه إن فيه لحنا
أي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة

وأما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل أن يظن على تقدير تركه أن المراد بالسبعة تمامها أي تمام السبعة

وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة

والجواب عن الرابعة أن ما نقل منه آحادا فمردود لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواترا

وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف

فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في إعجازه بل هو أيضا من صفات كماله

وعن الخامسة إن المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه

فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها

أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله

واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن

والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح

والخامسة أنه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبه فتأمل

وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها على التعيين ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزا وأيا ما كان يحصل المطلوب أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجز خارق للعادة

الكلام في سائر المعجزات

أي ما سوى القرآن وهي أنواع

الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره

قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة

النوع الثاني كلام الجمادات

قال أنس كنا عند رسول اللهفأخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح

وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه الباقر الذي أدرك جمعا من الصحابة منهم جابر أنه مرض رسول الله جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما أكل النبي

ولما دعا للعباس وأهله أمن له أسكفة الباب وحيطان البيت

وذلك أنه روي عنه قال للعباس يا أبا الفضل الزم منزلك غدا أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله تقاربوا فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم

فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين

ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر كنا مع النبي سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي تريد قال إلى أهلي

ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله

فقال له الأعرابي هل لك من شاهد قال أجل هذه الشجرة

فدعا بها رسول الله على شط الوادي فأقبلت تخد الأرض أي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها وآمن الأعرابي

وكلام الذراع المسمومة مشهور

والنبي عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حتى اعترفت وقالت سممتها وقلت إن كان نبيا لم تضره

وإن كان غيره استرحنا منه

وقيل لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقلتها

النوع الثالث كلام الحيوانات العجم

شهد له الذئب بالنبوة

فإن أبا سعيد الخدري رضي الله روى أن راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب إلى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي أما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله إلي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب ألا أحدثك بأعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق

فأخذ الراعي الشاة وجاء إلى النبي بذلك فقال صدق

إن من اقتراب الساعة كلام السباع
وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارة أخرى
والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الأعرابي أن يطلقها
فإن أم سلمة روت أن النبي يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت إدن مني يا رسول الله
فقال ما حاجتك فقالت إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع
فقال أتفعلين ذلك قالت إن لم أفعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار
فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله الأعرابي من نومه وقال يا رسول الله ألك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله
وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فإنه روي أن أعرابيا جاء على ناقة حمراء فأناخها على باب المسجد ودخل وسلم على النبي فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة فقال ألكم بينة قالوا نعم
فقال علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البينة وإن لم تقم فردوه إلي
فأطرق الأعرابي فقال له النبي قم لأمر الله وإلا فادل بحجتك
فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما ملكني أحد سواه

ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما أومأنا إليها
النوع الرابع حركة الجمادات إليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت
فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضا
ففيها معجزتان
ومنها ما روى ابن عباس رضي الله عنهما من أنه لأعرابي جاءه وقال بم أعرف أنك رسول الله أرأيت
لو دعوت هذا العزق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع
فرجع
وحنين الجذع إليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت
حركات الجمادات آبى إليه
النوع الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من
أن أمه أرسلت حيسا في تور إلى النبي جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ
وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله
النوع السادس نبوع الماء من بين أصابعه
رواه أنس رضي الله فإنه قال أتي رسول الله زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل
فأدخل أصابعه الأربعة ولم يستطع إدخال الإبهام وقال للناس هلموا إلى الشراب
قال أنس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
وروى أن عدد الواردين كان من بين السبعين إلى الثمانين
النوع السابع إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به

الأحاديث الصحيحة

فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر

ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا

وإخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها

ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى

ثم نقول كل واحدة من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواترا بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في إثبات النبوة

المسلك الثاني من مسالك إثبات نبوته ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه أيضا الغزالي قدس سره في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها

وذلك أنه يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا

ولو كذب مرة لاجتهد أعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها

وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم

وقد تحمل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته

ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقة واحدة مرضية

وأخلاقه العظيمة

فإنه في غاية الشفقة على أمته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات

وقوله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع

وأحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية وإقدامه حيث يحجم الأبطال فإنه يفر قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة

وأنه عطف على أقدامه المندرج في المحذورات الداخلية في حيز الاستدلال

أي وبأنه لم يتلون حاله وقد تلونت به الأحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وإن كان لا يدل على نبوته لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبيا

لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعا

فاجتماع هذه الصفات في ذاته أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى من أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لأحوالهم في الدنيا والآخرة

المسلك الثالث من تلك المسالك إخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والإنجيل

فإن قيل إن زعمتم مجيء صفته مفصلا أنه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل

لأنا نجد

التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك
وأما ذكره مجملا فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسان كامل فلا يجديكم نفعا
أو نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد
فلا يثبت مدعاكم
قلنا المعتمد في إثبات نبوته كما مر ظهور المعجزة على يده
وهذه الوجوه الأخر للتكملة وزيادة التقرير
المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كمشركي العرب وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود
وأما على عبادة الألهين ونكاح المحارم كالمجوس وإما على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى
إني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالأعمال الصالحة وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الأديان الزائفة وزالت المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق
ولا معنى للنبوة إلا ذلك فإن النبي الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم
ولما كان تأثير دعوة محمد علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أكمل وأتم وجب القطع بكونه نبيا هو أفضل الأنبياء والرسل
قال الإمام الرازي في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب

برهان اللم

فإنا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له أفضل ممن عداه

وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن

قال المصنف وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين

واعلم أن المنكرين لبعثته قومان

أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى

وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم

وثانيهما اليهود إلا العيسوية منهم فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة

واحتجوا أي اليهود المنكرون بوجهين

الأول أن نبوته تقتضي نسخ دين من قبله إذ قد خالفهم في كثير من الأحكام الشرعية العملية باتفاق منكم

لكن النسخ أمر محال

لأنه يدل إما على الجهل أو البداء

وكلاهما محال على الله تعالى

بيانه أنه لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

وحينئذ لو كان فيه أي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها أي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه

فالجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولا ثم أهملها بلا سبب ثانيا فالبداء أي الندم عما كان يفعل

والجواب إنه لا يجب رعاية المصلحة في الأحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة

وإن وجب أن تراعى المصالح في الأحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل

فإن المصالح تختلف بحسب الأوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسة إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء

وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد إذ تلك لأقوام آخرين وهذه لنا

ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل

فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ

وحينئذ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخص واحد

الثاني من الوجهين أن موسى عليه السلام نفى نسخ دينه

ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق

وحينئذ لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب

بيانه أي بيان أنه نفى نسخ دينه أنه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض

وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه

بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم

وأيضا فإنه إما أن يكون موسى قد صرح بدوام دينه أو بعدم دوامه أو سكت عنهما

والأخيران باطلان

أما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلأنه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الأمور

العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها وإشاعتها سيما من الأعداء ومن يدعي نسخ دينه
وذلك لأنه أقوى حجة له أي لمن يدعيه فيه أي في جواز نسخه
فلا بد أن تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعا
وأما الثالث وهو سكوته عنهما فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة
وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم
والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبت من موسى عليه السلام
ولو كان كذلك أي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد
ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله
ولا تواتر أصلا
كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود
وأما الترديد فنختار منه أنه صرح بدوامه إلى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده
وإنما لم ينقل ذلك تواترا إما لقلة الدواعي منهم إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم
وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر
لأن اليهود جرت لهم وقائع ردتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله
كما في زمن بختنصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذ منهم
وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنه لما سلموا صحة نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة
فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل والشرائع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله

وفي جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان خلاف

فمنعه الأستاذ وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم

وجوزه القاضي مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره

أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر

وجوز الشيعة إظهاره تقية

وذلك يفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين

وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر

كل منهما إما عمدا وإما سهوا

أما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور

والأكثر على امتناعه سمعا

وقالت المعتزلة بناء على أصولهم يمتنع ذلك عقلا

وأما سهوا فجوزه الأكثرون

وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي

وأما سهوا فهو جائز اتفاقا إلا الصغائر الخسية كسرقة حبة أو لقمة

وقال الجاحظ بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير

من المتأخرين

وبه نقول هذا كله بعد الوحي

وأما قبله فقال الجمهور لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه ولا حكم للعقل

وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه يوجب النفرة وهي تمنع عن أتباعه فتفوت مصلحة البعثة

ومنهم من منع عما ينفر مطلقا كعهر الأمهات والفجور في الآباء والصغائر الخسية دون غيرها

وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة فكيف بعد الوحي لنا وجوه

الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم

وأنه واجب للإجماع ولقوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم

إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالإجماع

ولأن من لا تقبل شهادته في القليل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم إلى يوم القيامة

الثالث إن صدر عنهم وجب زجرهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وإيذاؤهم حرام إجماعا ولقوله إن الذين يؤذون الله ورسوله الآية

ولدخلوا تحت ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم

وقوله ألا لعنة الله على الظالمين وقوله لوما ومذمة

لم تقولون ما لا تفعلون و أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم

الرابع ولكانوا أسوأ حالا من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم العذاب إذ الأعلى رتبة يستحق أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم بالمعصية

ولذلك ضوعف حد الحر

وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب

الخامس ولم ينالوا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين وأي عهد أعظم من النبوة

السادس ولكانوا غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى ولأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين

واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف إنه من عبادنا المخلصين

السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك

وإلا فالأنبياء بالطريق الأولى

أو نقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم

الثامن أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان
فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيكونون خاسرين لقوله تعالى ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون
التاسع قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب إنهم كانوا يسارعون في الخيرات
والجمع المحلى بالألف واللام للعموم
وقوله وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار وهما يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء
فهذه حجج العصمة
وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية
واحتج المخالف بقصص الأنبياء توهم صدور الذنب عنهم
والجواب إجمالا إن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها
لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء
وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة أو من قبيل ترك الأولى أو صغائر صدرت عنهم سهوا
ولا ينفيه تسميته ذنبا ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم
إذ لعل ذلك لعظمه عندهم
أو إن قصدوا به هضما من أنفسهم
ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة
ولنفضل ما أجملناه تفصيلا
فمنه قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا في التمسك بها من ستة أوجه
الأول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى
الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة إلا عن الذنب
الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة

الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين
الخامس قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
السادس قوله فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه
قلنا كيف يدعي أنه في الجنة ولا أمة له كان نبيا وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة وهل
الوقيعة في الأنبياء بمثل هذا الظاهر دفعه إلا للعمه والجهل المفرط
وقد يتمسك في ذنبه بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن
إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية
والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب لقريش
والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي جعلها عربية من جنسه وإشراكهما تسميتهما
أبناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي
فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء
وإن صح أنه لآدم فأين الدليل على الشرك في الألوهية ولعله هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول
وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى
وذلك غير داخل تحت الاختيار أو لعله قبل النبوة
ومنه قصة إبراهيم عليه السلام وأظهر ما يوهم الذنب أمران
الأول قوله هذا ربي ولا يخفى أنه صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله
وكم بينه وبين النبوة
الثاني قوله رب أرني كيف تحيي الموتى
والشك في

قدرة الله كفر
وفي الآية تصريح بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين
فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين
هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى فأراد أن يعلم أهو هو كيف
والشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به
ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه
الأول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله بحق لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب
إني ظلمت نفسي وقوله فعلتها إذا وأنا من الضالين
الجواب إنه كان قبل النبوة
الثاني أنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله ألقوا ما أنتم ملقون
الجواب أنه لم يكن حراما حينئذ أو علم أنهم يلقون أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون
أو أراد إظهار معجزته
ولا يتم إلا بذلك فكان واجبا
أو أراد إن كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله إلى قوله إن كنتم صادقين
الثالث وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه
وهارون كان نبيا فإن كان له ذنب فذاك هو المطلوب
وإلا فإيذاؤه ذنب
الجواب لم يكن ذلك على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه

ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه لسوء ظنهم بموسى
الرابع قوله للخضر لقد جئت شيئا إمرا و شيئا نكرا قلنا من حيث الظاهر
أو أراد عجبا وفعل الخضر لم يكن منكرا
ومنه قصة داوود
مختلفة مختلقة للحشوية
إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام
بل تسور قوم قصره للإيقاع به
فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة
ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة
ومنه قصة سليمان من وجهين
الأول إذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الآية
الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة
مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا
وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب
و عن ذكر ربي أي بسببه لا بالهوى لأن رباط الخيل بأمره
و فطفق مسحا معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراما لها وحمله على قطعها ضعيف إذ لا دلالة للفظ عليه
ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين
الثاني ولقد فتنا سليمان

الجواب النبي سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة ولدا يقاتل في سبيل الله فلم تحمل إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه

ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال

فالإبتلاء إنما كان لترك الاستثناء

وقيل مرض حتى صار كجسد بلا روح

وقيل ولد له ولد فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه فمات فألقي على كرسيه

الثالث قوله وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي حسد

الجواب معجز كل نبي من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان هو الملك

أو أراد أن ملك الدنيا موروث فطلب ملك الدين

أو أراد الملك العظيم مع القناعة

ومنه قصة يونس

والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة فظن أن لن نقدر عليه أي لن نضيق عليه

و إني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الأولى

و ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر

ومنه قصة نبينا

والاحتجاج بها من وجوه

الأول ووجدك ضالا فهدى

الجواب إنه قبل النبوة

أو ضالا في أمور الدنيا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى

الثاني ما روي أنه قرأ بعد قوله أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى

فأتاه جبريل

وقال تلوت على الناس ما لم أتله عليك
فنزل وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته . . . الخ
الجواب إنه من إلقاء الشيطان
وإلا كان ذلك كفرا
وأيضا ربما كان قرآنا وتكون الإشارة إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام
أو المراد ما يتمناه بوسوسة الشيطان
أو هو استفهام إنكار
الثالث قصة زيد وزينب
الجواب إنه بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء
وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين
فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت ابنة عمة النبي أن يتزوجها النبي فنشزت على زيد فطلقها
وما يقال إنه أحبها فمما يجب صيانة النبي عن مثله
وإن صح فميل القلب غير مقدور
وفيه ابتلاء الزوج بتطليقها والنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي أو التعرض للطعن
الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى . . إلى قوله عذاب عظيم
الجواب إنه عتاب على ترك الأولى فإن التحريم مستفاد من هذه الآية
الخامس عفا الله عنك لم أذنت لهم والعفو إنما يكون عن الذنب
الجواب إنه تلطف في الخطاب
وإلا فلا عتاب بعد العفو
وقلنا ذلك بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية
السادس ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك

الجواب قبل النبوة أو ترك الأولى أو للثقل الذي كان عليه من الغم لإصرار قومه
السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
واستغفر لذنبك و لقد تاب الله على النبي
الجواب إنه قبل النبوة
وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه
أو ترك الأولى
أو نسب إليه ذنب قومه
وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول
فالمعنى ذنب قومك إليك
فلا يخفى ضعفه
فإن ذلك في المصادر المتعدية
الثامن قوله عبس وتولى أن جاءه الأعمى
الجواب إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم
التاسع ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
الجواب النهي لا يدل على الوقوع
العاشر يا أيها النبي اتق الله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك
الجواب ما مر مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة
الحادي عشر لئن أشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين
أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس
أو المراد بالخطاب غيره

قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك أعني فاسمعي يا جارة

الثاني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك

لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين

الجواب شرطية

والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الأنبياء

واعلم أنا إنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا

أو إثباتا مع قيام الاحتمال العقلي

إذ لو فرض نقيضه لم يلزم منه محال لذاته

وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك

الشرح

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع

على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله إلى الخلائق

إذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لأدى إلى إبطال دلالة المعجزة

وهو محال

وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف

فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الأحكام

فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع

وجوزه القاضي أبو بكر مصيرا منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة

فإن المعجزة إنما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه

وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه

فلا يلزم من الكذب هناك

نقض لدلالتها
وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي إما كفر أو غيره من المعاصي
وأما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها
ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب
وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته
وجوز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك
لأن إظهار الإسلام حينئذ إلقاء للنفس في التهلكة
وذلك باطل قطعا لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه وكثرة المخالفين
وأيضا ما ذكروه منقوض بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر
وكل منهما إما أن يصدر عمدا وإما أن يصدر سهوا
فالأقسام أربعة وكل واحد منها إما قبل البعثة أو بعدها
أما الكبائر أي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة
ولم يخالف فيه إلا الحشوية
والأكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الأشاعرة أن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك
وقالت المعتزلة بناء على أصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح يمتنع ذلك عقلا لأن صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم

في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم
ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة
وأما صدورها عنهم سهوا أو على سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الأكثرون والمختار خلافه
وأما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور إلا الجبائي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل
وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه
وأما صدور الصغائر سهو فهو جائز اتفاقا بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الخسية وهي ما تلحق فاعلها بالأراذل والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة أو لقمة فإنها لا تجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا
والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام
وقال الجاحظ يجوز أن يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر
وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة
هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة
وأما قبله فقال الجمهور أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة
ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضا
وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه أي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا أي سواء لم يكن ذنبا لهم أو كان كعهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر

وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرءون عنها قبل الوحي

فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا

وجوه

الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب

وأنه أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم واجب للإجماع عليه ولقوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله

الثاني لو أذنبوا لردت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسق بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا

واللازم باطل بالإجماع

ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم أي القائم إلى يوم القيامة

الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرام إجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله . . . الآية

وأيضا لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم و تحت قوله ألا لعنة الله على الظالمين و تحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون و قوله أتأمرون

الناس بالبر وتنسون أنفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل إجماعا
الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم أسوأ حالا من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم أي للأنبياء العذاب على الذنب إذ الأعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية
ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم أن النبوة أجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافا مضاعفة
الخامس ولم ينالوا أيضا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه
وأي عهد أعظم من النبوة
فإن حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك
وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى
لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى
السادس ولكانوا أيضا غير مخلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين
واللازم باطل لقوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف إنه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم إغواء إبليس ولم يذنبوا
السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك

مطلوبنا وإلا أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم فالأنبياء أيضا لم يتبعوه بالطريق الأولى فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين

أو تقول لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من الأنبياء لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم

وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطل بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوه

الثامن أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان

فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان

وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقا

فلو كان المذنب منه أيضا لبطل التقسيم فيكونون أي الأنبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون

مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه

التاسع قوله تعالى في حق إبراهيم وإسحق ويعقوب والأنبياء الذين استجيبت دعوتهم إنهم كانوا يسارعون في الخيرات

والجمع المحلى بالألف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك

وقوله وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار

وهما يعني قوله المصطفين وقوله الأخيار يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء

إذ يجوز أن يقال فلان من المصطفين إلا في كذا

ومن الأخيار إلا في كذا

فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور

فلا يجوز صدور ذنب عنهم

لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا الآية .فمنهم ظالم لنفسه .

فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق
لأنا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى
فهذه حجج العصمة أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه
قال المصنف وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية
فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا
ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه
ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له في الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا
وأما الزجر فإنما يجب في حق المعتمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل
واحتج المخالف الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا أيضا بقصص الأنبياء التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار
وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
والجواب عن تلك القصص إجمالا أن ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة
وما لم نجد له محيصا حملناه على أنه كان قبل البعثة
أو كان من قبيل ترك الأولى
أو من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر
ولا

الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام
يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين
إذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عنهم أو عندهم
ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين
فلذلك يسمى ترك الأولى منهم
وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما أو أن أي أو لأن قصدوا به هضما من أنفسهم وكسرا لها بأنها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها
ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب إذ يزداد له وجه آخر وهو أن يقول جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة
ولنفصل ما أجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة
وجوابنا عنه تفصيلا فمنه أي من ذلك المحمل
قصة آدم عليه السلام وتفيقهوا أي تكلموا بملء أفواههم في التمسك بها من ستة أوجه
الأول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى
فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم
والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى إلا من اتبعك من الغاوين
الثاني قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة إلا عن الذنب لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها
الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب
الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم ذنب

الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة
السادس قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه
واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة
قلنا في الجواب كيف يدعي أنه في الجنة ولا أمة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الأحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه
فإن كلمة ثم للتراخي والمهملة
فهذه القصة كانت قبل النبوة
وهل الوقيعة أي الطعن في الأنبياء بمثل هذا المتمسك الظاهر دفعه إلا للعمه والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية
وقد يتمسك في ذنبه أي ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم
وجعل منها زوجها يعني حواء
ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا . . . الآية
فإن الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع إليها إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه وتعالى
فقد صدر عنه الإشراك وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما

أدري
فما ازداد ثقلها رجع إليها وقال كيف تجدينك فقالت أخاف مما خوفتني به
فإني لا أستطيع القيام
فقال أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنسانا مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت نعم
ثم أنها حكت ما جرى بينهما آدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا أي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين
فلما ولدت سويا جاءها إبليس فقال سميه باسمي
قالت ما اسمك
قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث
رضي آدم بذلك
والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم
والنفس الواحدة قصي
و جعل منها زوجها أي يجعلها عربية قرشية من جنسه لا أنه خلقها منه
وإشراكهما بالله تسميتهما أبناءها بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي
والضمير في يشركون لهما ولأعقابهما
وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء
وإن صح أنه لآدم وزوجه فأين الدليل على الشرك في الألوهية وفعله أي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى بلا مطاوعة للشيطان في الفعل
وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا
أو لعله كان قبل النبوة
فإن قلت قد مر امتناع الكفر على الأنبياء مطلقا
قلت معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة
وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة
وقد يقال معنى جعلا أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون
ومنه أي ومن ذلك المجمل قصة إبراهيم عليه السلام
وأظهر ما يوهم الذنب في قصته أمران

الأول قوله في حق الكواكب هذا ربي فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركا وإلا كان كذبا
والجواب أن يقال لا يخفى أنه أي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله
وكم بينه وبين النبوة إذ لا يتصور النبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال
إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
ولك أن تقول إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشادا للصابئة إذ حاصل ما
ذكره أن الكواكب لو كانت أربابا كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيرا آفلا
وهو باطل
الثاني من الأمرين قوله رب أرني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على إحياء الموتى كفر
والجواب إن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة عليه بل في الآية تصريح بأنه طلبه
لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين
فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين
وقد يقال إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من
المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة
عليه
هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعد أن يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى
وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذه خليلا
فأراد إبراهيم أن يعلم أهو هو وكيف لا تحمل الآية على ما مر
والشك في قدرة الله تعالى كفر
وأنتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا
ومما يتمسك به من قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام قوله بل فعله كبيرهم فإن كذب
قلنا هو من قبيل الإسناد إلى

السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير
ومنه فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بأنه سقيم كذب
قلنا إن النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات
وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض
ومنه قصة موسى عليه السلام
والتمسك بها من وجوه
الأول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق أي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان
لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب إني ظلمت نفسي وقوله فعلتها إذا وأنا من الضالين
الجواب إنه كان قبل النبوة
وأيضا جاز أن يكون قتله خطأ وما صدر عنه من أقواله محمولا على التواضع وهضم النفس
الثاني إنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله ألقوا ما أنتم ملقون وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضا حراما
الجواب انه أي إظهار السحر لم يكن حراما حينئذ فإن مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات أو علم موسى أنهم يلقون سواء أذن لهم أم لا بدليل ما أنتم ملقون فلا يكون ذلك الإذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم
أو أراد إظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما أفكوه
ولا يتم ذلك الإظهار في ذلك المقام إلا بذلك الإذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب
أو أراد ألقوا ما أنتم ملقون إن كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله . . . إلى قوله إن كنتم صادقين

الثالث قوله وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه وهارون كان نبيا فإن كان له ذنب استحق به التأديب من موسى فذاك هو المطلوب

وإلا فإيذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى

والجواب أنه لم يكن ذلك الجر على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه لتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة

فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه أي يعتقدون أنه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا إن موسى قتله

وقد أجيب أيضا بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب وبأن موسى لما غالب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه عن عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خير أو شر

قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل

الرابع قوله أي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا إمرا و شيئا نكرا

وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ

وقد يقال إن كان فعل الخضر منكرا فذاك

وإلا كان موسى كاذبا

قلنا أراد منكرا

من حيث الظاهر على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر

أو أراد عجبا فإن من رأى شيئا عجيبا جدا فإنه قد يقول هذا شيء منكر

وفعل الخضر لما كان

بأمر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عليه السلام
وهي أنه طمع في امرأة أوريا
فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرة بعد أخرى
وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة أي مفتراة للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذا الأيدي أي القوة
وأراد القوة في الدين
لأن القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات
وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل
ومنها إنه أواب
أي رجاع إلى ذكر الله
فكيف يتصور منه أن يكون مواظبا على القصد إلى أعظم الكبائر
ومنها إنه سخر له الجبال يسبحن بالعشي والإشراق وسخر له الطير محشورة كل له أواب
افترى أنه سخر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا
ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب
والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة
ومدحه أيضا بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفة في الأرض وهذا من أجل المدائح
وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام
بل تصور قوم قصره للإيقاع به
فلما رأوه مستيقظا اخترع أحدهم الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة

وعلى هذا فمعنى قوله تعالى أنما فتناه
اختبرناه في أنه حين أساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعالجهم بالعقوبة أو لا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم
والاستغفار لا يجب أن يكون لذنب منه بل جاز أن يكون طلبا لعفو الله عنهم وأن يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة
وقوله فغفرنا له أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسورون
وحينئذ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط الذمة البليغة بأوصاف الكمال
قال الإمام الرازي من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشوية
ومنه قصة سليمان عليه السلام والتمسك بها من وجهين بل من وجوه
الأول التمسك بقوله تعالى إذ عرض عليه بالعشي أي بعد الزوال الصافنات الجياد الآية
فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روي أنه فاتت عليه صلاة العصر
والجواب أنه لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله أحببت حب الخير مبالغة في الحب فإن الإنسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة
وقوله عن ذكر ربي أي بسببه كما يقال سقاه عن العيمة أي لأجلها
فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره
أي أمره
لا بالهوى وطلب الدنيا
وذلك لأن رباط

الخيل في دينهم كان بأمره كما في ديننا إذ هو مندوب إليه وقوله فطفق مسحا معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراما لها

وإظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين

وحمله على قطعها كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا المعنى أنه عليه الصلاة والسلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها

أي يقطعها إما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من أجلها

وإما للتصدق بها ضعيف جدا إذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم

نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق

وإما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة

ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحا دون الشمس

وأيضا هي أقرب في الذكر مع لفظ العشي

فالمعنى حينئذ أنه أمر بإعدامها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردها فما وصلت إليه أخذ يمسحها لما مر

الثاني التمسك بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالا على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي

يسجد له في بيته فقال له آصف إنك مفتون بذنبك فتب إلى الله فخرج إلى الفلاة وقعد على الرماد تائبا إلى الله سبحانه وتعالى

الجواب أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فإنه قال النبي تفسير هذا الكلام قال سليمان أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل إن شاء الله فلم تحمل من تلك المائة إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه ولو أنه قال إن شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية إنما كان لترك الاستثناء لا لمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض

فإنه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح

وقيل ولد له ولد

فقالت الشياطين إن عاش ولده لم ينفك عن السحرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشياطين أن تهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غداءه فمات ذلك الولد في السحاب فألقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطئه حيث لم يتوكل على ربه

الثالث التمسك بما حكي عنه في القرآن

وهو قوله وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي فإنه حسد فيكون ذنبا

الجواب إنه ليس حسدا بل معجز كل نبي إنما كان من جنس ما يفتخر به أهل زمانه وكان ما افتخر به أهل زمان سليمان هو الملك أي المال والجاه

فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له

وأراد أن ملك الدنيا موروث أي ينتقل من واحد إلى آخر

فطلب من ربه بعدما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي أي ملكا لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري

وأراد الملك العظيم من القناعة وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك

العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى

ومنه قصة يونس عليه السلام فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما

والغضب ذنب

والشك في قدرة الله تعالى كفر

والظلم أيضا ذنب

والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم

فهذا غضب لله على أعدائه

فلا يكون ذنبا

فظن أن لن نقدر عليه أن لن نضيق عليه فإنه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة

و إني كنت من الظالمين أي لنفسي بترك الأولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستغظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت أي في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال أفضل الرتب

وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب

ومنه قصة نبينا بها من وجوه

الأول ووجدك ضالا فهدى ولا شك أن الضال عاص

والجواب أنه قبل النبوة

أو أراد ضالا في أمور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تعالى ما ضل صاحبكم وما غوى إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا

الثاني ما روي أنه اشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن يأتيه من الله ما يتقرب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليهم سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله تعالى أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر فأتاه جبريل عليه السلام بعدما أمسى وقال له تلوت على الناس ما لم أتله عليك فحزن النبي حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما

فنزل لتسليته وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته . . الخ

والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو أنه من إلقاء الشيطان

يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن أنه

وإلا أي وإن لم يكن من إلقائه بل كان النبي لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز إجماعا

وأيضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا وتكون الإشارة بتلك الغرانيق إلى الملائكة فنسخ تلاوته

للإيهام أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم

أو المراد على تقدير حمل أتمنى على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى حينئذ أن النبي إذا تمنى شيئا وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى مالا ينبغي ثم أن الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة

أو نقول عن التقدير الأول أيضا هو أي قوله تلك الغرانيق الخ

كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه استفهام إنكار حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها

الثالث قصة زيد وزينب
والجواب أنه أي نكاح زينب كان بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا طلق زوجته فتزوج بها
فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد أمسك عليه زوجك وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي في تزوجه أياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله . . . الآية فانقادوا كرها
وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى أعيته فطلقها فتزوجها النبي بأمر من الله بيانا لذلك النسخ
وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة
وما يقال إنه أحبها حين رآها فمما يجب صيانة النبي مثله
وإن صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا باطل
وإلا كان أمره بإمساكها أمرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لأن النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب لا ينقاد له إلا موفق
وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالإخفاء أو التعرض للطعن من الأعداء

الرابع ما كان لنبي أن يكون له أسرى . . إلى قوله عذاب عظيم
والجواب إنه عتاب على ترك الأولى الذي هو الإثخان فإن التحريم أي تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم
ومعنى قوله تعالى لولا كتاب إلى آخر الآية أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء
الخامس عفا الله عنك لم أذنت لهم والعفو إنما يكون عن الذنب
الجواب إنه تلطف في الخطاب على طريقة قولك أرأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه إذ هو باطل قطعا وإليه أشار بقوله وإلا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وإن سلم أن هناك عتابا قلنا ذلك العتاب إنما كان بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية مع تدبير الحروب فإنه جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب
السادس ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك والوزر هو الذنب وإنقاضه الظهر يدل على كبره
الجواب بأن الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة أو هو ترك الأولى
والإنقاض حينئذ محمول على استعظامه إياه أو نقول إنه قد جاء بمعنى الثقل
كقوله تعالى حتى تضع الحرب

أوزارها

فجاز أن يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لإصرار قومه على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين

فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله

ويقوي هذا التأويل قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك

وقوله فإن مع العسر يسرا

السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك

وقوله لقد تاب الله على النبي إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب

والجواب إنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى

أو أنه ترك الأولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه أو نقول نسب إليه ذنب قومه فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه

فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمتك وما تأخر منه واستغفر لذنب أمتك وتاب الله على أمة النبي

وأما ما يقال إن المصدر مضاف إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك فلا يخفى ضعفه

فإن ذلك إنما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها

والاكتفاء بأدنى تعلق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم

الثامن قوله تعالى عبس وتولى أن جاءه الأعمى

الجواب إنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله

التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي
الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي
العاشر يا أيها النبي اتق الله يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك
الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة كما ستعرفه
فلا يدلان على صدور الذنب
الحادي عشر لئن أشركت ليحبطن عملك
الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك إن كان زيد حجرا كان جمادا أو المراد الشرك الخفي
وهو الالتفات إلى الناس بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى
أو المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده أنه قال ابن عباس رضي الله عنهما نزل القرآن على إياك
أعني فاسمعي يا جارة
الثاني عشر فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق فلا تكونن من الممترين
الجواب شرطية فلم يوصف بل فرض شكه كما يفرض المحال وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير
والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية

نبوة سائر الأنبياء فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة

وأنت خبير بأن هاتين الفائدتين إنما تترتبان على الرجوع ابتداء

والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك

قال المصنف واعلم أنما طولنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الأنبياء وسهوهم في صدور

الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا

وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست

بالقوية

أو إثباتا إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه وهو الصدور

عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة

وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك

يعني عدم الصدور

وعلى هذا يجب أن يسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان

المقصد السادس

المتن في حقيقة العصمة

وهي عندنا أن لا يخلق الله فيهم ذنبا

وعند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد بتتابع

الوحي بالأوامر والنواهي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأولى

فإن الصفات النفسانية تكون أحوالا ثم تصير ملكات بالتدريج

وقال قوم تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها

صدور الذنب عنه
ويكذبه أنه لو كان كذلك لما استحق المدح بذلك
وأيضا فالإجماع على أنهم مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان كذلك
وأيضا فقوله قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير
الشرح
المقصد السادس في حقيقة العصمة آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقة تتوقف على آلهلية وهي عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنبا
وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب والاعتبار استعداد للقوابل ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا أو عمدا عند من يجوز تعمدها
ومن ترك الأولى والأفضل فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالا أي غير راسخة ثم تصير ملكات
أي راسخة في محلها
بالتدريج
وقال قوم هي العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه
ويكذبه أي هذا القول أنه لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعا لما استحق المدح بذلك أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار
وأيضا فالإجماع منعقد على أنهم أي الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به
ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الأمر

كذلك إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وأيضا فقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما رجع إلى البشرية

والامتياز بالوحي لا غير

فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر

المقصد السابع في عصمة الملائكة

المتن وقد اختلف فيها

فللنافي وجهان

الأول ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك

ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية

إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبة

وفيه العجب وتزكية النفس

وفيه أنهم قالوا ما قالوه رجما بالظن

واتباع الظن في مثله غير جائز

وفيه إنكار على الله فيما يفعله

وهو من أعظم المعاصي

الثاني إبليس عاص

وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم من قوله فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس

وبدليل أن قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا وقد تناوله

وإلا لما استحق الذم

ولما قيل له ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك

والجواب عن الأول أنه استفسار عن الحكمة

والغيبة إظهار مثالب المغتاب

وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه

وكذلك التزكية ولا رجم بالظن

وقد علموا ذلك بتعليم الله أو بغيره
وعن الثاني أن إبليس كان من الجن وصح الاستثناء
وتناوله الأمر للغلبة
وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف الظاهر مع أن ذكره في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه
وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون
و يسبحون الليل والنهار لا يفترون
و يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
والجواب إنما يتم ذلك إذا ثبت عمومها أعيانا وأزمانا ومعاصي ولا قاطع فيه
وإن الظن لا يغني في مثله عن الحق شيئا
الشرح
المقصد السابع في عصمة الملائكة
وقد اختلف فيها
فللنافي وجهان
الأول ما حكى الله عنهم من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي أربعة إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه
وفيه أيضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها
وفيه أيضا أنهم قالوا ما قالوه من نسبة الإفساد والسفك رجما بالظن إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم
واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وفيه أيضا إنكار على الله تعالى فيما يفعله
وهو من أعظم المعاصي
الوجه الثاني إبليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا

وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس
وبدليل أن قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله
وإلا لما استحق الذم
ولما قيل له ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك
والجواب عن الوجه الأول أنه أي قولهم أتجعل استفسار عن الحكمة الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم
والغيبة إظهار مثالب المغتاب وذلك لا يتصور لمن لا يعلمه
والله سبحانه وتعالى عالم بجميع الأشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك
وكذلك التزكية إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى
ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها
أو بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح
والجواب عن الوجه الثاني أن إبليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن أمر ربه
وصح الاستثناء
وتناوله الأمر للغلبة أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في موضعه
وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر
لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع أن ذكره أي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه أي يأبى كونه من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة

وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون
إذ يعلم منه أنهم لا يعصون
وإلا حصل الفتور في التسبيح
وقوله يخافون ربهم من فوقهم أي فلا يعصونه
ويفعلون ما يؤمرون
والجواب إنما يتم ذلك الاستدلال بتلك الآيات إذا ثبت عمومها أعيانا وأزمانا ومعاصي حتى يثبت بها
أن جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة
ولا قاطع أي في هذا المبحث لا نفيا ولا إثباتا بل أدلة طرفيه ظنية
وإن الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا

المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة

المتن لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية
إنما النزاع في الملائكة العلوية
فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل
وعليه الشيعة
وقالت المعتزلة والحليمي منا الملائكة أفضل
وعليه الفلاسفة
احتج أصحابنا بوجوه أربعة
الأول قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم
وعكسه على خلاف الحكمة
لا

يقال السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم لأنا نقول أرأيتك هذا الذي كرمت علي و
أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على أنه إسجاد تكرمة وينفي سائر الاحتمالات
الثاني قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها والعالم أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك
ولقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته
وليس للملائكة شيء من ذلك
ولا شك أن العباد مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله أفضل الأعمال
أحمزها أي أشقها
الرابع الإنسان ركب تركيبا بين الملك والبهيمة
فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة
ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل وقوله إن
شر الدواب عند الله . . الآية
وذلك يقتضي أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة
احتج الخصم بوجوه عقلية ونقلية
أما العقلية فستة

الأول الملائكة أرواح مجردة كمالاتها بالفعل بخلاف السفليات

والتام أكمل من غيره

الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة

ونسبة النفوس كنسبة الأجساد

الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور كلها

الرابع الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة

والمادة ظلمانية مانعة

الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب لا يلحقها بذلك فتور بخلاف الجسمانيات

السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة

وعلومهم كلية فعلية فطرية آمنة من الغلط

والجسمانيات بخلافه

والجواب إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها

وأما النقلية فسبعة

الأول قوله تعالى ولا أقول لكم إني ملك فإنه في معرض التواضع

والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش

استعجلوه بالعذاب تهكما به فنزلت لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك بيانا لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله

ولا يعلم متى ينزل بهم العذاب ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحية المؤتفكات فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى

فأين حديث الأفضلية

الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود قصوركما عن درجة الملائكة

فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف

والجواب إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فمناهما مثل ذلك

وخيل إليهما أنه الكمال والفضيلة

الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة

ولا يقال من هو دوني

الجواب إن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا أب والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه

ولكونهم بلا أب ولا أم

فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك

سببا لادعائهم الألوهية
فالمسيح أولى بذلك
وليس ذلك من الأفضلية في شيء
الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني بل قرب الشرف والرتبة
وأيضا فجعله دليلا على أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم
الجواب المعارضة بقوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر وبقول الرسول حكاية عن الله أنا عند
المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده
وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى لا أفضل
الخامس أن الملائكة معلمو الأنبياء
قال تعالى علمه شديد القوى
وقال نزل به الروح الأمين على قلبك
والمعلم أفضل
والجواب أنهم المبلغون
والمعلم هو الله
السادس الملائكة رسل الله إلى الأنبياء
والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمته فكون أفضل
الجواب فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه

السابع إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء
والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد
الجواب إن ذلك بحسب ترتيب الوجود أو الإيمان
فإن وجود الملائكة أخفى
فالإيمان به أقوى
الشرح
المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة
لا نزاع في أنها أفضل من الملائكة السفلية الأرضية
إنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية
فقال أكثر أصحابنا الأنبياء أفضل
وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل
وقالت المعتزلة
وأبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر منا الملائكة أفضل
وعليه الفلاسفة
احتج أصحابنا بوجوه أربعة
الأول قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد أمروا بالسجود له وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم
وعكسه على خلاف الحكمة لأن السجود أعظم أنواع الخدمة
وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول
وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفضل
لا يقال السجود يقع على أنحاء
فلعله لم يكن سجود تعظيم له إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم
وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة
وأيضا جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي
فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات

لأنا نقول قوله أرأيتك هذا الذي كرمت علي و أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على أنه إسجاد تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود

قوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها إلى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها

والعالم أفضل من غيره

لأن الآية سيقت لذلك

ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون

الثالث أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته

وليس للملائكة شيء من ذلك

ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها

فيكون صاحبها أكثر ثوابا عليها

الرابع إن الإنسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم أن من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى أولئك كالأنعام بل هم أضل وقوله إن شر الدواب عند الله . . الآية

وذلك يقتضي بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر

أن يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة
احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية
أما العقلية فستة
الأول الملائكة أرواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل كمالاتها
كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات أي النفوس الناطقة الإنسانية
فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها
وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل
والتام أكمل من غيره
الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد
وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها
والنفوس الإنسانية متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الأجساد
الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب
وهما المبدأ للشرور والأخلاق الذميمة كلها
الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبدا مستغرقة في
مشاهدة الأنوار الربانية
والجسمانيات مركبة من المادة والصورة
والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة
الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب
فإن الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها
والآثار العلوية تحدث بمعوناتها
وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات أمرا
وقال فالمدبرات أمرا لا يلحقها بذلك فتور لأن قدرتهم

على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات

السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية إذ لا حواس لها ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لأنها مبادىء للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط

والجسمانيات بخلافه

والجواب إن ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر

وأما الوجوه النقلية فسبعة

الأول قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك فإنه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالإلهية والملكية بل أدعي لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة

والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون

والمراد قريش

استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له

فنزلت قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك بيانا لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله بفتحها

ولا يعلم أيضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على إنزال

العذاب عليهم
كما يحكى أن جبريل عليه السلام قلب بأحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية التي هي أكثر الثواب
الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين إذ يفهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف
فقبلا منه وأقدما عليه
والجواب إنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة منهما فمناهما مثل ذلك وخيل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة
الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة
ولا يقال من هو دوني
وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس
الجواب إن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على إحياء الموتى ولكونه بلا أب فأخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الألوهية
والملائكة فوقه فيهما
فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم
فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية
فالمسيح أولى بذلك
وليس ذلك من الأفضلية التي نحن بصددها في شيء
الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد

بكونهم عنده ليس القرب المكاني إذ لا مكان له تعالى
بل قرب الشرف والرتبة
أيضا فجعله أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم إذ مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال
والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر حينئذ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية والمعارضة بقول الرسول عن الله سبحانه وتعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين أن يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم
وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى وأقدر على الأفعال لا بكونهم أفضل
الخامس إن الملائكة معلمو الأنبياء
قال تعالى علمه شديد القوى
وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل من المتعلم
الجواب إنهم المبلغون
والمعلم هو الله
وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي
السادس الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي إلى أمته
فتكون الملائكة أفضل
الجواب إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه
وهو باطل قطعا
السابع إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء
والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد

الجواب إن ذلك التقديم المطرد إنما هو بحسب ترتيب الوجود فإن الملائكة مقدمون في الوجود

فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي

أو بحسب ترتيب الإيمان

فإن وجود الملائكة أخفى

فالإيمان به أقوى فيكون تقديم ذكرهم أولى

المقصد التاسع في كرامات الأولياء

المتن وأنها جائزة عندنا واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحق والحليمي منا

وغير أبي الحسين من المعتزلة

لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا

وأما وقوعها فلقصة مريم وقصة آصف وقصة أصحاب الكهف

وشيء منها لم يكن معجزة لفقد شرطه

وهو مقارنة الدعوى والتحدي

احتج من لم يجوز الخوارق بما مر بجوابه

ومن جوزها وأنكر احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب إثباتها

والجواب إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة وعدمه

الشرح

المقصد التاسع في كرامات الأولياء

وأنها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق

واقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة

قال الإمام الرازي في الأربعين المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء
ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا
وأكثر أصحابنا يثبتونها
وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة
لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا
وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله
ولا شك أن الكرامة أمر ممكن إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته
وأما وقوعها فلقصة مريم رضي الله عنها حيث حملت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة
وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا أو إرهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف
وقصة آصف وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين
ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة
وقصة أصحاب الكهف وهي أن الله سبحانه وتعالى أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياما أحياء بلا آفة
ولم يكونوا أنبياء إجماعا وشيء منها أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطه كما أشرنا إليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي
احتج من لم يجوز الخوارق أصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر الكرامة احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة وينسد باب إثباتها
والجواب إنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد

وفيه مقاصد

المقصد الأول في إعادة المعدوم

المتن وهي جائزة عندنا خلافا للفلاسفة والتناسخية وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري

لنا أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء

فإن قيل العود أخص من الوجود

ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم

قلنا الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة

وكذلك الإيجاد

فإذا يتلازمان إمكانا ووجوبا وامتناعا

ولو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بأن الوجود في الزمان الثاني

أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة لجاز الانقلاب من

الامتناع إلى الوجود

وفيه مخالفة لبديهية العقل وإغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب إثبات الصانع

ويمكن أن يقال الإعادة أهون من الابتداء

وله المثل الأعلى

لأنه استفاد بالوجود الأول ملكة الاتصاف بالوجود

والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجىء إلى الاستدلال أخرى

أما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه

وأما الاستدلال فهو من وجوه

الأول إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه

ومنها الوقت فيلزم أن يعاد في وقته الأول

وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد

هذا خلف

الجواب إنما اللازم إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي

وما يقال إنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي

والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك

فبهت وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع

ولئن سلمنا أن الوقت داخل في العوارض وأنه معاد بوقته الأول فلم قلتم إن الواقع في وقته الأول يكون مبتدأ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته معادا معه

الثاني لو فرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا فلنفرضه موجودا
وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الإثنينية بدون الامتياز
وهو ضروري البطلان
الجواب منع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل
وكل اثنين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معادا
وأي اختصاص لهذا بالمبتدأ والمعاد
الثالث الحكم بأن هذا عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه محال
الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا ظاهرا
وعلى أصلنا لأنا نمنع استدعاءه للتميز بل التميز إنما يحصل حال الإعادة وهو أمر وهمي لا حقيقة له
الشرح
المرصد الثاني في المعاد
وفيه مقاصد
المقصد الأول في إعادة المعدوم فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في إحياء الطير
وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة
لكن عندهم المعدوم شيء
فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعادوا
وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض

الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه
لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه
وإلا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب
فإن قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص
ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه
ولا يمتنع وجوده مطلقا
قلنا الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان
وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة فإذا يتلازمان أي الوجودان المبدأ والمعاد
وكذا الإيجادان إمكانا ووجوبا وامتناعا لأن الأشياء المتوافقة في المعية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها
ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادة معللا أي ذلك الكون بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة
فلا يلزم من امتناع

الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللا بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعا والمطلق أو المغاير واجبا

وفيه أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها

وفيه غناء للحوادث عن المحدث لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة

فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها

وفيه سد لباب إثبات الصانع تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث

ويمكن في إثبات جواز الإعادة أن يقال الإعادة أهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد

وله المثل الأعلى لأنه أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الذي كان قد اتصف به ملكه الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود أسرع

وأشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الأعلى إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها

وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية

والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجيء إلى الاستدلال أخرى

أما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما

وعلى هذا فلا يكون

المعاد هو المبتدأ بعينه لأن كلا منهما موجودا بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الأول بعينه معادا بعد عدمه

والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث

ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد

وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه

على أن دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة وأما الاستدلال فهو من وجوه

الأول إنما يكون المعاد معادا بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه

ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ

فيلزم أن يعاد في وقته الأول

وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث أنه معاد

هذا خلف

الجواب إنما اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجي أي بحسب الأمر المعتبر وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك

فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا

وما يقال أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمر وهمي والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج

ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على أن الوقت من العوارض المشخصة
فقال ابن سينا له إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات
ولئن سلمنا أن هذا الوقت داخل في العوارض المشخصة وأنه أي المعدوم معاد بوقته الأول فلم قلتم إن الواقع في وقته الأول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا
وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته أيضا معادا معه وبعبارة أخرى الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأ إذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر
أما إذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ
الثاني لو أمكن الإعادة وفرضنا إعادته بعينه والله قادر على إيجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه أيضا موجودا مع ذلك المعاد وحينئذ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الإثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان
الجواب منع عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة
وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معادا
وأي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين أيضا
فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل

فإن قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه

قلنا إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع

إذ لا تعدد بلا تمايز

على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد

الثالث الحكم الصحيح بأن هذا الذي وجد الآن عين الأول يستدعي تميزه حال العدم

وأنه أي التميز حال العدم محال لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز

وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده

فلا يصح ذلك الحكم عليه

واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه

وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره

الجواب على أصل المعتزلة

وهو كون المعدوم شيئا أي أمرا ثابتا متقررا حال العدم ظاهر

لأن إبطال التالي حينئذ ممنوع

وما ذكر في بيانه مردود

والجواب على أصلنا منع الشرطية لأنا نمنع استدعاءه أي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج

فإن صحة العود صفة اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي

بل التميز في الخارج إنما يحصل حال الاعادة

أعني زمان الوجود الثاني

وهو أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود أمر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد

فإن قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز
قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ
لأن مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات
المقصد الثاني في حشر الأجساد
المتن أجمع أهل الملل عن آخرهم على جوازه ووقوعه
وأنكرهما الفلاسفة
أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن كما مر
والله عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه وقدرته وصحة القبول
والفعل توجب الصحة قطعا
وأما الوقوع فلأن الصادق أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما
بالضرورة كونه من الدين
وكل ما أخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين
الأول لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول جزءا منه فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما وهو محال أو
في أحدهما فلا يكون الآخر معادا بعينه
الجواب إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية
وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء
وهذه هي الآكل فضل
فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه
الثاني لو حشر
فإما لا لغرض وهو عبث
وإما لغرض إما عائد إلى

الله وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتف إجماعا وببديهة العقل لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة والعناية

وإما الإلذاذ وهو أيضا باطل لأن اللذة إنما هو دفع الألم بالاستقراء

وأنه لو ترك لم يكن له ألم

والإيلام ليدفع فيلتذ لا يصلح غرضا إذ لا معنى له

الجواب نختار أنه لا لغرض

وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه

ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ

ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه

سلمنا

لكن لا نسلم أن اللذة دفع الألم

غايته أن في دفع الألم لذة

وأما أنها ليست إلا هو فلا

ولم لا يجوز أن تكون أمرا آخر يحصل معه تارة ودونه أخرى سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم إن اللذات الأخروية كذلك ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة

فتكون حقيقة هذه دفع الألم

وحقيقة تلك أمرا آخر

ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها

تذنيب هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت ذلك

ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل

وما يحتج به من قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه

ضعيف فإن التفريق هلاك
فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها والتفريق كذلك
الشرح
المقصد الثاني في حشر الأجساد
أجمع أهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه
وأنكرهما الفلاسفة
أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيهما أمر ممكن لذاته كما مر وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة
وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم
والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء وأنها لأي بدن من الأبدان قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة أي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب
وأما الوقوع فلأن الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم
فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين وكل ما أخبر به الصادق فهو حق
احتج المنكر بوجهين
الأول لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول أي بعضه جزءا منه أي من الآكل
فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما فتلك الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل إما أن تعاد فيهما أي في كل واحد

منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه
والمقدر خلافه
فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم
الجواب إن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الأجزاء على الإطلاق
وهذه أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول في الآكل فضل
فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه
وإذا كانت فضلا فيه لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول
الثاني لو حشر فإما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في أفعاله تعالى
وإما لغرض إما عائد إلى الله تعالى وهو منزه عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتف إجماعا من العقلاء وببديهة العقل أيضا
وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية والعناية الأزلية وإما الإلذاذ
وهو أيضا باطل
لأن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها إنما هو دفع الألم بالاستقراء
وأنه لو ترك في حاله ولم يعد لم يكن له ألم
فهذا الغرض حاصل بدون الإعادة فلا فائدة فيها وأما الإيلام أولا ليدفع ذلك الألم ثانيا فيلتذ بعدمه
فهو لا يصلح غرضا إذ لا معنى له كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به
أي يعود إلى عدم المرض
الجواب نختار أنه لا غرض
وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه
ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه
سلمنا أن الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم أن اللذة الجسمانية

لا حقيقة لها
وأنها دفع الألم
غايته أن في دفع الألم لذة
وأما أنها ليست إلا هو أي دفع الألم فلا دليل عليه
ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة أمرا آخرا يحصل معه أي مع دفع الألم تارة ودونه أخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه
سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية
فلم قلتم إن اللذات الجسمانية الأخروية كذلك أي دفع الألم
ولم لا يجوز أن تكون اللذات الأخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الألم كما ادعيتم وحقيقة تلك الأخروية أمرا آخر وجوديا
ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم
تذنيب هل يعدم الله الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا إثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين
وما يحتج به على الإعدام من قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه ضعيف في الدلالة عليه لأن التفريق هلاك كالإعدام فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به تصلح الأجزاء لأفعالها وتتم منافعها
والتفريق بالرفع عطفا على زوال يجري منه مجرى التفسير
وقوله كذلك خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا
ومثله يسمى فناء عرفا
فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الإعدام أيضا
واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة
الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط
وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة

والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط
وهو قول الفلاسفة الإلهيين
والثالث ثبوتهما معا
وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فإنهم قالوا الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة
وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري منها مجرى الآلة
والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
والرابع عدم ثبوت شيء منهما
وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف في هذه الأقسام
وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ

والمصنف قرر أولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله

المقصد الثالث

المتن في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد

قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها بسيطة

وهي موجودة بالفعل

فلو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة

وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين

وهو ينافي البساطة

ثم إنها إما جاهلة وإما عالمة

أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا

وذلك لشعورها بنقصانها نفصانا لا مطمع لها في زواله

وأما العالمة فإما لها هيئات رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أولا

فإن كانت تألمت بها ما دامت باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها محبتها له

وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج وإن لم تكن بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها أبدا مبتهجة بإدراك كمالها

هذا ما عليه جمهورهم

وقال قوم منهم وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل

وأما الناقصة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية ويسمى نسخا

وقيل ربما تنازلت إلى الحيوانية ويسمى مسخا

وقيل إلى النباتية ويسمى رسخا

وقيل إلى الجمادية ويسمى فسخا

هذا في

المتنازلة
وأما المتصاعدة فقد تتخلص من الأبدان لصيرورتها كاملة كما مر
وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن
بناء على قدم النفوس وتجردها
الشرح
المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد الروحاني الذي
هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها
قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء أي العدم بعد وجودها
وذلك لأنها بسيطة لما مر في مباحث النفس
وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل
بالنسبة إلى وجودها
وقوة أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها
وأنه محال
لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين
وهو ينافي البساطة
وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه
مع حصول المقبول
ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد
فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة
فلا يجتمعان في بسيط
فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادهما بمنزلة
المادة في الأجسام

فإن قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها

قلنا لأن المصنف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها

فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه

وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة

ثم إنها إما جاهلة جهلا مركبا وإما عالمة

أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا كالكافر عندنا

وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله

وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعلقاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول إلى معتقداتها

وإذا فارقت صفت تعلقاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نفصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس

وأما العالمة فإما أن تكون لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أو لا

فإن كانت تلك الهيآت حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيآت باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرتها أي جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس محبتها له أي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به وتزول بالتدريج وتقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا

وإن لم تكن تلك الهيآت للنفس بل كانت كاملة بريئة

عن الهيآت الرديئة التذت بها أي بوجدان لذاتها كذلك أبدا مبتهجة بإدراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا

وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا

فهذا ما عليه جمهورهم

وقال قوم منهم أي من الفلاسفة وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجردة عن الأبدان النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس

وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان

ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى مسخا

وقيل ربما تنازلت إلى الأجسام النباتية

ويسمى رسخا

وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط أيضا ويسمى فسخا

قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات

وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم

هذا في المتنازلة

وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو أكمل منها فقد تتخلص من الأبدان كلها لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر

وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال

ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها

وقد أبطلناهما

قال الإمام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة

فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات

والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن

الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية

ومع استقرائه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية

وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم

فإذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت

فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين

ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات

وأما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج

فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس

وإعادة المعدوم عندهم محال

وقالوا أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير

وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة

الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت

والثاني أنه تعالى كيف يعمره بعدما خربه وهو أنه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل إليه الثواب والعقاب

والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والفناء

والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار

فهذا ضبط مباحث هذا الباب

والله أعلم بالصواب

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان

المتن ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان وأنكره أكثر المعتزلة وقالوا إنهما يخلقان يوم الجزاء

لنا وجهان

الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب

وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل

الثاني قوله تعالى في صفتهما أعدت للمتقين أعدت للكافرين

بلفظ الماضي

وهو صريح في وجودهما

وأما المنكرون فتمسك عباد بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع

قال عباد لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر

والثلاثة باطلة

أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام

فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات

وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ

ولا تقولون به

وقد أبطل بدليله

وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة

ولو وجد عالم آخر لكان كرويا أيضا فينفرض بينهما خلاء

وأنه محال

الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك
وقد تكلمنا على مأخذه
ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ
وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر
ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال
وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده
احتج أبو هاشم بوجهين
الأول قوله تعالى أكلها دائم مع قوله كل شيء هالك إلا وجهه
فلو كانت مخلوقة وجب هلاك أكلها فلم يكن دائما
الجواب أكلها دائم بدلا
أي كلما فني منه شيء جيء ببدله
فإن دوام أكل بعينه غير متصور
وذلك لا ينافي هلاكه
أو نقول المراد أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك المعدوم
أو نقول إنهما تعدمان آنا ثم تعادان
وذلك كاف في هلاكهما
الثاني قوله تعالى عرضها السموات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام
الجواب المراد أنها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض
فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة

الشرح

المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا

ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري إلى أنهما مخلوقتان وأنكره أكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار ابن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار

وقالوا إنهما يخلقان يوم الجزاء

لنا وجهان

الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب

وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل

الثاني قوله تعالى في صفتهما أعدت للمتقين أعدت للكافرين بلفظ الماضي

وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة

وأما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبوها هاشم بدليل السمع إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك

قال عباد لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر

والأقسام الثلاثة باطلة

أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد

وأما الثاني فلأنه قول بالتناسخ لأن النفوس تعقلت حينئذ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبدانا فيها وأنتم لا تقولون به

وقد أبطل أيضا بدليله

وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة

ولو وجد عالم آخر لكان كرويا أيضا فينفرض بينهما خلاء سواء تباينا أو تماسا وأنه محال

وأنت خبير بأن هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط

الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك

وقد تكلمنا على مأخذه

ولا نسلم أنه في عالم العناصر قول بالتناسخ

وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدان أخر

ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال

وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده

احتج أبو هاشم بوجهين

الأول قوله تعالى في وصف الجنة أكلها أي مأكولها دائم

ثم قوله كل شيء أي موجود هالك إلا وجهه

فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما

وهو باطل بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار

الجواب أكلها دائم بدلا

أي كلما فني منه شيء جيء ببدله

فإن دوام أكل بعينه غير متصور لأنه إذا أكل فقد فني وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه

أو نقول المراد بهلاك كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك

المعدوم

أو نقول إنهما أي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الأجزاء دون إعدامها ثم تعودان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن

الثاني قوله تعالى في وصف الجنة أيضا عرضها السموات والأرض ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام

الجواب المراد أنها أي عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء إذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا أو أحدهما موجود والآخر معدوم

وللتصريح في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة

أي مثله

المقصد الخامس

المتن في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل والإيجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب

أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها

بيانه إنها إما لا لغرض

وهو عبث قبيح وإما لغرض عائد إلى الله

وهو منزه

أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب

الجواب منع وجوب الغرض

وقد مر مرارا

وأما العقاب ففيه بحثان

البحث الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين
الأول أنه أوعد بالعقاب أو أخبر به
فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وأنه محال
الجواب غايته وقوع العقاب
فأين وجوبه
الثاني أنه إذا علم المذنب أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على ذنبه وإغراء للغير عليه
وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة
الجواب منع تضمنه للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى
واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك
البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا
وعمدتهم أن الفاسق يستحق العقاب واستحقاق العقاب مضرة خالصة دائمة واستحقاق الثواب منفعة خالصة دائمة
والجمع بينهما محال
الجواب نمنع الاستحقاق ومنع قيد الدوام
ثم أنه قد يتساقطان ويدخل الجنة تفضلا كما قال تعالى الذي أحلنا دار المقامة من فضله أو يترجح جانب الثواب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها
والحسنة

تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة ويضاعف الله لمن يشاء
واستعانوا من النقل بوجهين
الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل
والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته
وأن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل بعض حدوده
والمراد من قتل مؤمنا لأنه مؤمن
ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا
سلمنا لكن الخلود هو المكث الطويل
وما ذكرتم معارض بما يقال حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه
والآية حملناها على الدوام لقرينة الحال
الثاني قوله وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها
الجواب عنها وعما قبلها في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى
و هل جزاء الإحسان إلا الإحسان
وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب
وإن سلمنا فيجب تخصيصها بالآيات الدالة

على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى

وقوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين

وقوله كلما ألقي فيها فوج إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء

واعلم أن اختصاص العذاب بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان والمرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق

الشرح

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على أصلهم في حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها

والإيجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في أمور أخر أوجبوها عليه

أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها

بيانه أنها أي تلك التكاليف إما لا لغرض

وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى

وإما لغرض عائد إلى الله تعالى

وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر

أو إلى العبد

أما في الدنيا

وأنه أي الإتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي

فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها

وأما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا أو نفعه

وهو المطلوب

الجواب منع وجوب الغرض

وقد مر مرارا كثيرة

وأما العقاب ففيه بحثان

الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة
ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه لوجهين
الأول أنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها
فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وأنه محال
الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا
لا يقال إنه يستلزم جوازهما
وهو أيضا محال لأنا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى
الثاني أنه إذا علم المذنب أي المرتكب للكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه
وكان إغراء للغير عليه
وأنه قبيح مناف لمقصود الدعوة إلى الطاعات وترك المنهيات
الجواب منع تضمنه أي تضمن عدم وجود العقاب للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه
وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه
وأما توهم العفو الناشىء من عدم وجود العقاب فاحتمال

مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا إغراء

البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة إذا لم يتب عنها مخلد في النار

ولا يخرج عنها أبدا

وعمدتهم في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع أبدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة

والجمع بينهما أي بين استحقاقهما محال كما أن الجمع بينهما محال

فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا

الجواب منع الاستحقاق فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله حق

وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا

ومنع قيد الدوام

لا يقال إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأنا نقول ذلك مممنوع لجواز أن يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع

فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضا وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف

ثم أنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول إنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبني على المحابطة

وحينئذ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معا

ويدخل صاحب

الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن أهل الجنة الذي أحلنا دار المقامة من فضله وما يقال
من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز أن يختلفا من وجه آخر
أو نقول بترجح جانب الثواب على جانب العقاب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها
والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ويضاعف الله لمن يشاء أضعافا مضاعفة بغير حساب
واستعانوا بعد إقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين
الأول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد
مع أنه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات
والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلا
ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به
ولا نسلم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده
والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لأنه مؤمن
ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة
سلمنا تناولها إياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل
وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلده

ووقف مخلد وخلد الله ملكه
والمراد طول المدة بلا شبهة
فالأولى حينئذ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك
والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو أحد قسمي المكث الطويل لقرينة الحال فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ
الثاني من الوجهين قوله تعالى وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها
الجواب عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره
وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة
وأيضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال
ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك
فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله أخرهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق
والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الإحسان إلا الإحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب
وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآية عامة متناولة له
وإن سلمنا عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى
وقوله إن الخزي اليوم

والسوء على الكافرين

وقوله كلما ألقي فيها فوج . . إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء

واعلم أن اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات

لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد السادس

المتن في تقرير مذهب أصحابنا

وفيه مباحث

الأول قالوا الثواب فضل وعد به فيفي به من غير وجوب

لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل

فله أن يتصرف فيه وله العفو عنه لأنه فضل

ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا عند العقلاء

الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم

وأنكره طائفة لوجوه

الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية

فلا بد من فنائها

الجواب منع تناهيها

وقد مر

الثاني دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل

الجواب هذا بناء على شرط البنية واعتدال المزاج

ولا نقول به

بل هي بخلق الله تعالى

وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها في السمندر وهو حيوان مأواه النار

الثالث النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي بالآخرة إلى عدمها وتتفتت الأجزاء فلا تبقى الحياة

الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها

قال الجاحظ والعنبري هذا في الكافر المعاند

وأما المبالغ في اجتهاده إذ لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور وكيف يكلف بما ليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله

واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع يبطل ذلك إذ يعلم قطعا أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود

ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع

لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام

ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق

الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

فإما أن يكون ذلك قبل دخول النار وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها

وفيه المطلوب

الشرح

المقصد السادس في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث

الأول قالوا الثواب فضل من الله تعالى وعد به فيفي به من غير وجوب
لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه
وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا
وقالوا العقاب عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل
ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء
المبحث الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا
في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا
وأنكره أي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الإسلامية لوجوه
الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها
وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبق إحساس فلا يتصور عذاب
وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة
الجواب منع تناهيها
وقد مر فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي
الثاني من تلك الوجوه دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل
الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة
ونحن لا نقول به
بل هي أي الحياة بخلق الله تعالى
وقد يخلقها دائما أبدا
أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع

كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان مأواه النار
الثالث منها النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهي الحال بالآخرة إلى عدمها لكونها متناهية وحينئذ تتفتت الأجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحياة
فلا يدوم العقاب
الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى إياها بقدرته
وقد لا يفنيها
أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة
قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع
وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله
واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول هو مخالف لما علم من الدين ضرورة إذ يعلم قطعا أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود
ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام فلم يهتدوا إلى حقيقته
ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري

المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو إيمانه

فإما أن يكون ذلك أي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالإجماع أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

المقصد السابع

المتن في الإحباط

بنى المعتزلة على استحاق العقاب ومنافاته للثواب إحباط الطاعات بالمعاصي

ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده أبدا

ولا يخفى فساده

وقال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر المعاصي

فإن بقي له زائد أثيب به

وإلا فلا

ولا يخفى أنه تحكم

وليس إبطال الطاعات بالمعاصي أولى من العكس بل العكس أولى لما مر

وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر

ولما أبطلنا الأصل بطل الفرع

ثم نقول لهم كل واحد من الاستحقاقين لو أبطل الآخر فإما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما أو لا

بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف إذا صار مغلوبا

تذنيب قد اتفق المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب
وإلا تساقطا
فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب
وأنه محال
فعند الجبائي عقلا وعند أبي هاشم للإجماع على أن لا خروج عنهما
والجواب لم لا يجوز أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح
ولجواز التفضل
ويجوز أن لا يثاب ولا يعاقب ويكون من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح
ويجوز أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه وفرحه وألمه ولذته كذلك لا يخلص له أحدهما
الشرح
المقصد السابع في الإحباط
بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه إحباط الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج أيضا بمعصية أي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن

لم يعبده أبدا
ولا يخفى فساده لأنه إلغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح
قال الآمدي إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه
فإن أثابه فبفضله
وإن عاقبه فبعدله
بل له إثابة العاصي وعقاب المطيع أيضا
وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر
وقالت المعتزلة إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وإن زادت على زلاته
وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط
وزعما أن من زادت طاعاته على زلاته أحبطت عقاب زلاته وكفرتها
ومن زادت زلاته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي إذا زادت الطاعات أحبطت الزلات بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء
وإذا زادت أحبطت الطاعات برمتها من غير أن ينقص من عقاب الزلات شيء
وقال الإمام الرازي مذهب الجبائي أن الطارىء من الطاعات أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره
ومذهب ابنه أنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد
وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات أي السابقة بقدر المعاصي الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلا
فإن بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي أثيب به
وإلا فلا
ولا يخفى أنه تحكم
وليس إبطال الطاعات بالمعاصي أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بمساويه من المعاصي الطارئة أولى من العكس لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر
بل العكس ههنا أولى لما مر من أن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها

وقال أبو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فإيهما رجح أحبط الآخر وينحبط من الراجح أيضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر

ولما أبطلنا الأصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الإحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها

ثم نقول لهم أي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو أبطل الآخر فإما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لأن وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا أو لا معا بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيغلبه

وأنه باطل لأنه لما كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها إذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العلمين يؤثر في الاستحقاق الناشىء من الآخر حتى يبقى من أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه

فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج أيضا

تذنيب قد اتفق المعتزلة أي الجبائيان وأتباعهما على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب أي لا يتساوى الطاعات والزلات

وإلا تساقطا إذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضا ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضا

وإذا تساقطا معا فلا يكون

ثمة ثواب ولا عقاب

وأنه محال

فعند الجبائي عقلا لأن إبطال كل منهما للآخر إما معا أو على التعاقب

وكلاهما محال لما عرفت

وعند أبي هاشم أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا

ويجوز العقل بلوغ المعاصي إليها

وبالعكس

ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضا لأن كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر

إنما استحالته للإجماع على أن لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار

ولا بد له من الخلود في إحديهما

ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب

وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصية واحدة

وحينئذ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى

والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي أن يثاب لما مر من أن جانب الثواب أرجح فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها

وأيضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا

ويجوز أيضا أن لا يثاب ولا يعاقب

ولا يكون من أهل الجنة ولا النار بل يكون أي من استوت طاعاته ومعاصيه من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح

ويجوز أيضا أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمه من جهة وفرحه من جهة أخرى ويدوم له ألمه ولذته

كذلك لا يخلص له أحدهما في حياته الدنيا

ولا نسلم أن الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن

المتن في أن الله يعفو عن الكبائر

الإجماع على أنه عفو

فقالت المعتزلة عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها

لنا وجهان

الأول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه

ولا يقولون به في غير صورة النزاع

الثاني الآيات الدالة عليه نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

و إن الله يغفر الذنوب جميعا

وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم

الشرح

المقصد الثامن في أن الله تعالى يعفو عن الكبائر

الإجماع منعقد على أنه تعالى عفو

وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمن

فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة

وعن الكبائر بعدها

وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم

وذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها

إلا أنه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه

وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه
لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان
الأول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه أي استحقاق العذاب
ولا يقولون يعني المعتزلة به أي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع إذ لا استحقاق بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة
فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه
الثاني الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فإن ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها
فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما ثبت له
وذلك مما لا يليق بكلام عاقل
فضلا عن كلام الله تعالى
وقوله إن الله يغفر الذنوب جميعا فإنه عام للكل
فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه
وقوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقرير ما ذكرناه آنفا إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة

المقصد التاسع

المتن في شفاعة محمد

أجمع الأمة على أصل الشفاعة

وهي عندنا لأهل الكبائر من الأمة لقوله شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي

ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات

أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة

وطلب المغفرة شفاعة

وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة

وهو عام في شفاعة النبي وغيره

الجواب إنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوم معينين فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم

ولا في الزمان لأنه لوقت مخصوص

فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت

الشرح

المقصد التاسع في شفاعة محمد

أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له

ولكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم لقوله شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي

فإنه حديث

صحيح
ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة
وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في إسقاط عقابه عنه
وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي
الجواب إنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقوم معينين هم اليهود
فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم
ولا عموم له في الزمان أيضا لأنه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه
فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت
وفيه بحث لأن الضمير في قوله ولا تنفعها راجع إلى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة
وإن كانت واردة على سبب خاص
والإمام الرازي
بعدما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادعوه
قال والجواب عنها إجمالا أن يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات
ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات
والخاص مقدم على العام
فالترجيح معنا
وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

المقصد العاشر في التوبة

وفيه بحثان
المتن
الأول في حقيقتها
وهي الندم على معصية من حيث هي معصية مع

عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها
فقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا
وقولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك
ولذلك ورد في الحديث الندم توبة
وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عودة القدرة إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه
الثاني في أحكامها
الأول الزاني المجبوب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة
منعه أبو هاشم
وقال به الآخرون
والمأخذ واضح
الثاني إن قلنا لا يقبل فمن تاب لمرض مخيف فهل يقبل لوجود التوبة أم لا لأنه ليس باختياره كالإيمان عند اليأس
الثالث شرط المعتزلة فيها أمورا ثلاثة
رد المظالم
وأن لا يعاود ذلك الذنب
وأن يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها
أما رد المظالم فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر

وأما أن لا يعاود أصلا فلأن الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له
والله مقلب القلوب
وأما استدامته للندم فلأن الشارع أقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان ولما في التكليف بها من الحرج المنفي عن الدين
الرابع لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة
والمفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب
الخامس أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد
السادس الظاهر أن التوبة طاعة فيثاب عليها لأنها مأمور بها
قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون
والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله إن الله يغفر الذنوب جميعا
الشرح
المقصد العاشر في التوبة
وفيه بحثان
الأول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع
قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا
أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد
وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها
فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث
وقولنا على معصية

لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا لا يسمى توبة
وقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل أي خفته وطيشه والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا
وقولنا مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير لما ذكر أولا
وذلك لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك
ولذلك ورد في الحديث الندم توبة
واعترض عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال
فهذا القيد احتراز عنه
وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل
وهو أن يكون مع العزم علىعدم العود أبدا
ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى
وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث
لأن قوله إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود
وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت
ففائدة هذا القيد أن العزم علىالترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضا
ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وإنما قلنا عند كونه أهلا لفعله في المستقبل احترازا عما إذا زنى ثم جب أو كان مشرفا على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه
ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف
وقال أبو هاشم الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز عنه
وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف
فإن توبته صحيحة

بالإجماع وإن كان جاز ما يعجزه عن الفعل في المستقبل

هذه عبارته

وأيضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينافيه ما صرح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبر

البحث الثاني في أحكامها

الأول الزاني المجبوب أي الذي زنى ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه أبو هاشم وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه

وقال به الآخرون بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه

الثاني من تلك الأحكام إن قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة أم لا لم يقبل لأنه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف إليه فيكون كالإيمان عند اليأس وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعا

والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مر

الثالث منها شرط المعتزلة فيها أي في التوبة أمور ثلاثة

أولها رد المظالم

فإنهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة

وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه

أي ذنب كان

وثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات وهي عندنا غير واجبة فيها أي في صحة التوبة

أما رد المظالم والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر

قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه أمران التوبة

والخروج عن المظلمة

وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه

ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر

كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بإحديهما دون الأخرى

وأما أن لا يعاود أصلا إلى ما تاب عنه فلأن الشخص قد يندم على الأمر زمانا ثم يبدو له

والله تعالى مقلب القلوب من حال إلى حال

قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة

وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة أخرى عنه

وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة فلأن النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشارع أقام الحكمي أي الأمر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان

فإن النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها أي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين

قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا

وأن تجب عليه إعادة التوبة

وهو خلاف الإجماع

قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد

التوبة خلافا لبعض العلماء
وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به
فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه
الرابع من أحكام التوبة لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة
وفي التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنبا عم الأوقات والذنوب جميعا
إذ لا يجب عمومه لهما
فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم أيضا في جميع الأوقات
وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات
فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض
وفي بعض الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
فإن قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضا اقتضاؤها بحسب الأوقات
قلنا مراتب القبح أيضا كذلك
والأشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين

الخامس أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة
ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
وقد عرفت بطلانه
وأما قوله تعالى وهوالذي يقبل التوبة عن عباده
فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لأحد سواه ذلك
السادس اختلف في كون التوبة طاعة
قال الآمدي الظاهر أن التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لأنه مأمور بها
قال الله تعالى وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله إن الله يغفر الذنوب جميعا

المقصد الحادي عشر

المتن إحياء الموتى في قبورهم
ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا
واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف
والأكثر بعده
وأنكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة
لنا وجهان

الأول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف عذاب القيامة عليه فعلم أنه غيره وليس غير عذاب القبر اتفاقا فهو هو

وبه ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا

وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول

الثاني قوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو إلا الإماتة ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه ثم الإحياء للحشر

ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب

هذا والأحاديث الدالة عليه أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك

احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين

الجواب أن ذلك وصف لأهل الجنة
والضمير في فيها للجنة
أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم
وإلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة نحو إن الإنسان لفي خسر
وليس فيها نفي تعدد الموت
فهذا معارضة ما احتججنا به من الآيتين
قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر إذا لم تكن مخالفة للمعقول
ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه
ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة
والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق وذري
أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فإنا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة
وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا
فقالوا في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء
والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام
وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم
وأما الصورة الأخرى فإن ذلك مبني على اشتراط البنية
وهو ممنوع عندنا
فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء أو بعضها
وإن كان خلاف العادة
فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى
الشرح
المقصد الحادي عشر إحياء الموتى في قبورهم
ومسألة منكر ونكير لهم
وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا
واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الأكثر بعده أي بعد الخلاف وظهوره وأنكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر
المتأخرين من المعتزلة وأنكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا

إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل
والنكير إنما هو تقريع الملكين له
لنا في إثبات ما هو حق عندنا وجهان
الأول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره
ولا شبهة في كونه قبل الإنشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه
وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاق لأن الآية وردت في حق الموتى فهو هو
وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضا
وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما
وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها
فإذا حشروا أحسوا بها دفعة واحدة
فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله
الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين
وما هو
أي والمراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضا بعد مسألة منكر ونكير
ثم الإحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب التفسير

قالوا والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث
ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر
وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء
وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكر وبالإحياءين الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر
لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية
وأما الحياة الثالثة
أعني حياة الحشر
فهم فيها
فلا حاجة إلى ذكرها
وعلى هذين التفسيرين ثبت الإحياء في القبر
ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب أيضا فقد ثبت أن الكل حق
وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتا في أطوار النطفة وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة
وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر
وحينئذ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة
ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين
والمعتمد هو قول الأكثرين
هذا والأحاديث الصحيحة الدالة عليه أي على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر القدر
المشترك وإن كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها أنه بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في
كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرىء من البول
وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة
ومنها قوله استنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر من البول

ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الأرض ضغطة اختلفت بها ضلوعه
ومنها أنه يكثر الاستعاذ بالله من عذاب القبر إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضا
وتسميتها منكرا ونكيرا مأخوذة من إجماع السلف وأخباره مروية عن النبي
احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى
ولو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين
الجواب إن ذلك وصف لأهل الجنة
والضمير في فيها للجنة
أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة
وأما قوله إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة
فلا يتصور موتهم فيها
وقد يقال إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة وإن كانت الصيغة صيغة الواحد نحو إن الإنسان لفي خسر
وليس فيها نفي تعدد الموت لأن الجنس يتناول المتعدد أيضا
فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين ثم أنهم بعد المعارضة قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها إذا لم تكن مخالفة للمعقول
فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها
ودليل مخالفتها للمعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة
فالقول بهما

مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها

وأبلغ منه من أحرق حتى تفتت وذري أجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فإنا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة

وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا أي القاضي وأتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء

والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فإنه حي مع أنا لا نشاهد حياته

وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم

وقال بعضهم لا بعد في رد الحياة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهدا لنا

وأما الصورة الأخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة إذ هما من واد واحد فإن ذلك أي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها

وإن كان خلاف العادة

فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره

المقصد الثاني عشر

المتن في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء حق

والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها

وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف

ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون وقوله والوزن يومئذ الحق

وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب

وقوله فأما من أوتي كتابه بيمينه

وقوله إقرأ كتابك

وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون

وقوله إنا أعطيناك الكوثر مع قوله لأصحابه وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض

وكتب الأحاديث طافحة بذلك بحيث تواتر القدر المشترك

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن

وأنكره أكثر المعتزلة

وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا

قالوا من أثبته وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف كما ورد به الحديث

ولا يمكن العبور عليه وإن أمكن ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة

الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة

ومنهم من هو كالجواد

ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه

ومنهم من يخر على وجهه

وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم لأن الأعمال أعراض
وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف بالخفة والثقل
وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى
والجواب أنه ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي قد مر مرارا
الشرح
المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب
والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة
والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها
إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها
وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف
ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسؤولون
وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذي هو قريب من الحساب
وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب
فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب
وقوله تعالى فأما من أوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بها قراءة الكتب
وقوله يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الأعضاء
وقوله إنا أعطيناك الكوثر
فإنه يدل على الحوض
مع قوله عليه

السلام يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله وقد قالوا له أين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو على الحوض وكتب الأحاديث طافحة أي ممتلئة جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه

واعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن

وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا وإثباتا فنفاه تارة وأثبته أخرى

وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه

قالوا أي المنكرون من أثبته بالمعنى المذكور وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من غرار السيف أي حده كما ورد به الحديث الصحيح

وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه

وإن أمكن العبور لا يمكن إلا مع مشقة عظيمة

ففيه تعذيب المؤمنين

ولا عذاب عليهم يوم القيامة وحينئذ وجب أن يحمل قوله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم على الطريق إليها

الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب

كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد

ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه

وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا

ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر

قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال أعراض قد عدمت فلا يمكن إعادتها وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الأعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وأيضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى

والجواب إنه ورد في الحديث حين سئل النبي كيف توزن الأعمال أن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن

وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا

المرصد الثالث في الأسماء والأحكام

وفيه مقاصد

المقصد الأول في حقيقة الإيمان

المتن إعلم أن الإيمان في اللغة التصديق

قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق

وقال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله أي تصدق

وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام فهو عندنا

وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة

فتفصيلا فيما علم تفصيلا

وإجمالا فيما علم إجمالا

وقيل هو المعرفة

فقوم بالله

وقوم بالله وبما جاءت به الرسل

وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة

وقالت طائفة التصديق مع الكلمتين

ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله
وقال قوم إنه أعمال الجوارح
فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات فرضا أو نفلا
وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل
وقال السلف وأصحاب الأثر إنه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان
ووجه الضبط أن الإيمان عن فعل القلب والجوارح
فهو إما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق
وإما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات
وإما فعل القلب والجوارح معا
والجارحة إما اللسان أو سائر الجوارح
لنا وجوه
الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان ومنه الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك
وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه

الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو والذين آمنوا وعملوا الصالحات

فدل على التغاير

الثالث أنه قرن بضد العمل الصالح نحو وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ومنه مفهوم قوله الذي آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم

فإن قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك

قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به مصدقا قطعا

فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي

ويؤيده قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين

وقوله قالت الأعراب آمنا . . الآية

احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين

الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر وبنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا نزاع في أنه يسمى إيمانا لغة

وأنه يترتب عليه أحكام الإيمان ظاهرا

وإنما النزاع فيما بينه وبين الله ثم نقول

يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من ضرس وغيره أن يكون كافرا وهو خلاف الإجماع

احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على إثبات مذهبهم

ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم

القسم الأول أربعة

الأول فعل الواجبات هو الدين

والدين هو الإسلام

والإسلام هو الإيمان

ففعل الواجبات هو الإيمان

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة

وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام

وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان فيها . . الآية

قلنا لفظ ذلك إشارة إلى الإخلاص

لأنه واحد مذكر

فلا يصح إشارة إلى الكثير والمؤنث وهو أولى من تقدير الذي ذكرتم إذ فيه تقرير اللغة

هذا والثالثة إنما تصح لو كان الإيمان دينا غير الإسلام

وفيه مصادرة لا تخفى

الثاني وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس

قلنا بل التصديق بها

الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزى لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب النار مع قوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه

قلنا هو مخصوص بالصحابة

ولا قاطع طريق فيهم

الرابع نحو قوله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له

قلنا مبالغة ثم إنها معارضة بالأحاديث الدالة على أنه مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال لأبي ذر لما بالغ في السؤال عنه وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر

القسم الثاني الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم

وهي ثلاثة

الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته

وأنه خلاف الإجماع

قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق

وإلا ورد عليهم مثله في الأعمال

الثاني من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا
والإجماع على خلافه
قلنا هو دليل عدم التصديق حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله
الثالث وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون
والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به
قلنا ذلك مشترك الإلزام لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا
ثم إن الإيمان المعدي بالباء هو التصديق
والتصديق بالله لا ينافي الشرك
إذ لعله بوجوده وصفاته لا بالتوحيد
احتج الآخرون بقوله الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق
الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعا لا نفس الإيمان
فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلا في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع
الشرح
المرصد الثالث في الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية والأحكام من أن

الإيمان هل يزيد وينقص أو لا ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا وفيه مقاصد
المقصد الأول في حقيقة الإيمان
اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا
قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق فيما حدثناك به
وقال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
أي تصدق
ويقال فلان يؤمن بكذا
أي يصدقه ويعترف به
وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني أتباع الشيخ أبي الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ
ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقيل الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل إجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء
وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين
ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله
وقال قوم إنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات بأسرها فرضا كانت أو نفلا
وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل
وقال السلف أي

بعضهم كابن مجاهد وأصحاب الأثر أي المحدثون كلهم أنه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان

ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية أن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح

فهو حينئذ إما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين أو التصديق المذكور

وإما فعل الجوارح فقط

وهو إما اللسان أي فعله وهو الكلمتان أو غيره أي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة أو المفترضة

وإما فعل القلب والجوارح معا

والجارحة إما اللسان وحده أو سائر الجوارح أي جميعها

فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها

لنا على ما هو المختار عندنا وجوه

الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالإيمان

ومنه أي ومما يدل على محلية القلب للإيمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت قلبه

وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة
وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب
فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى
الثاني جاء الإيمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو والذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى أن العمل ليس داخلا فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله
الثالث أنه أي الإيمان قرن بضد العمل الصالح نحو وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فأثبت الإيمان مع وجود القتال
ومنه أي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم
فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم
وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة
ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك إما التصديق وإما المعرفة
والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه
فإن قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق

باللسان كما هو مذهب الكرامية
فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك
قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا
فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها
وأيا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء إلا اللساني ويؤيده أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الأعراب آمنا . . الآية
فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الإيمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني
احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعلمه فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين
فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل
الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين
ومعارضته بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وحله بأن يقال لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى إيمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهرا
فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فيناط به الأحكام الدنيوية
وإنما النزاع

فيما بينه وبين الله النزاع في الإيمان الحقيقي الذي يترتب عليه الأحكام الأخروية
ثم نقول لهم يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره
كخوف من مخالف أن يكون كافرا وهو خلاف الإجماع
احتج المعتزلة بوجوه
منها ما يدل على إثبات مذهبهم
ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم
القسم الأول أربعة
الأول فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الإسلام
والإسلام هو الإيمان
ففعل الواجبات هو الإيمان
أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين
القيمة إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي
أمرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين
وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى إن الدين عند الله الإسلام
وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن
يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فأخرجنا من كان
فيها . . الآية
يعني أن كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما
وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين أنه كاذب بل هي استثناء
والمراد بالبيت أهل البيت
فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما

وجدنا فيها بيتا من المؤمنين إلا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام

قلنا لفظ ذلك في تلك الآية إشارة إلى الإخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا إلى المذكورات لأنه واحد مذكر فلا يصلح أن يكون إشارة إلى الكثير والمؤنث فإن أكثر المذكورات مؤنث وهو أي جعله إشارة إلى الإخلاص أولى من تقدير الذي ذكرتم

والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر إذ فيه أي في كونه إشارة إلى الإخلاص تقرير اللغة على أصلها

وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقا إخراجها عنه

هذا كما مضى

وأما المقدمة الثالثة وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي إنما تصح وتثبت بالدليل الأول لو كان الإيمان دينا غير الإسلام لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول

فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان دينا

وفيه مصادرة لا تخفى لأن كون الإيمان دينا

أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام

فإثبات الثاني بالأول يكون دورا من قبيل أخذ المطلوب في إثباته

ولو اقتصر على منع كونه دينا إذ هو في قوة أول المسألة

أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى

وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان

ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد

الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل

القبلة دفعا لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه

قلنا بالتصديق بها أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس

وما ترتب على ذلك التصديق

وهو تلك الصلوات

فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي

وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجاز وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم

الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الإيمان

وإنما قلنا هو ليس بمؤمن لأنه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم

قال المفسرون أي ولهم في الآخرة عذاب النار

فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا

إنك من تدخل النار فقد أخزيته

فإن هذين القولين معا يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة

والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه

قلنا عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه

ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال

وأيضا يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين أيديهم

وحينئذ جاز أيضا أن يكون المؤمن مخزى في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها

الرابع نحو قوله لا يزني الزاني وهو مؤمن لا إيمان لمن لا أمانة له

قلنا مبالغة على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه

ويجب الحمل على هذا

المعنى كي لا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي
ثم أنها أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلا في الإيمان معارضة بالأحاديث على أنه أي مرتكب الزنا مثلا مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال النبي ذر لما بالغ في السؤال عنه وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر
القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم
وهي ثلاثة
الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته
وأنه خلاف الإجماع
قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه
وإن أمكن أن يدعي فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق
وإلا أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه
ورد عليهم مثله في الأعمال فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق
الثاني من صدق بما جاء به النبي ذلك سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا
والإجماع على خلافه
قلنا هو دليل عدم التصديق أي سجوده لها يدل بظاهرة على أنه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر

فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر
الثالث قوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك
والتصديق
بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق
قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الإلزام لأن الشرك مناف للإيمان إجماعا
وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيمانا ثم نقول في حله إن الإيمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق
بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قيد به ظاهرا
وهو الله سبحانه وتعالى
والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقا
وفي الشرع هو التصديق مقيدا بأمر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة
والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي
واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق
وهو مجامع للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايرا للتصديق ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لا يجامعه
فدل على أن فعل الواجبات ليس بالإيمان
وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب
احتج الآخرون القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركب من التصديق والإقرار والعمل جميعا
بقوله

الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق
الجواب أن المراد شعب الإيمان قطعا لا نفس الإيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داخلا في أصل الإيمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالإجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف
والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار

المقصد الثاني

المتن في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون
قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو فرع تفسير الإيمان
فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما
لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو ولو بأبعد وجه ينافي اليقين
وإن قلنا هو الأعمال فيقبلهما
وهو ظاهر
والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الأول القوة والضعف
قولكم الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض
قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك
ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطل إجماعا
ولقول إبراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين
الثاني التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال
والنصوص دالة على قبوله لهما
الشرح
المقصد الثاني في أن الإيمان هل يزيد وينقص أثبته طائفة ونفاه آخرون
قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان
فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين
وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض
وهو أي احتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقة لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد
وإلا لم يكن جميعا
وإن قلنا هو الأعمال إما وحدها أو مع التصديق فيقبلهما
وهو ظاهر
والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان لوجهين أي بحسب الذات وبحسب المتعلق
الأول القوة والضعف فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا لاحتمال النقيض
قلنا لا نسلم أن التفاوت لذلك الاحتمال فقط
إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء
وأنه باطل إجماعا
ولقول أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول إبراهيم عليه السلام

ولكن ليطمئن قلبي

فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره

والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه إيمانا حقيقيا

فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل

وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما

الثاني من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال يعني أن أفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي

فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الإيمان

ولا شك أن التصديقات التفضلية تقبل الزيادة

فكذا الإيمان

والنصوص كنحو قوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا

دالة على قبوله لهما أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما أن نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الأول

المقصد الثالث

المتن في الكفر

وهو خلاف الإيمان

فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة

فإن قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا
قلنا جعلنا الشيء علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك وهو عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان
فقالت الخوارج كل معصية كفر
وقد أبطلناه
وقالت المعتزلة المعاصي ثلاثة إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وبرسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك فهو كفر
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج إلى منزله بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها
بالكفر لسائر أعماله
ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق
ويعبر عنها بالكبائر
ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه
ويسمى بالصغائر وسنزيده بيانا في المقصد الذي يتلوه
تذنيب في تفصيل الكفار
الإنسان إما معترف بنبوة محمدأو لا
والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم وإما غير معترف بها
وهو إما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا وهم الدهرية
ثم إنكارهم لنبوته عن عناد وإما عن اجتهاد
والمعترف بنبوته مخطىء في أصل وسنبين أنه ليس بكافر أو لا
وهو إما

عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد وقد اختلف فيه
فمن قال إنه ناج فلأن النبي بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون
ومن قال إنه غير ناج فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
وأنه يتضمن العلم بما يجب اعتقاده وإن لم يمكن له تنقيح الأدلة وتحريرها
الشرح
المقصد الثالث في الكفر
وهو خلاف الإيمان
فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه ضرورة
فإن قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا إذا كان مصدقا له في الكل
وهو باطل إجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك أي بكونه كافرا غير مصدق
ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس
لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم
فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لأنا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة أنه يجعل إيمان أحد الأبوين إيمانا للأولاد
وهو أي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به
فمن قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله
وبطلانه ظاهر
ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا
فقالت الخوارج كل معصية كفر
وقد أبطلناه

وقالت المعتزلة المعاصي أقسام ثلاثة
إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته
وما يجوز عليه وما لا يجوز
والجهل برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب
الرسول والاستخفاف به فهو كفر
ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان
قسم يخرج مرتكبه إلى منزلة بين المنزلتين أي الكفر والإيمان على معنى أنه لا يحكم على
صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من أعماله الصالحة ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق بل يحكم
عليه بالفسق ويعبر عنها أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان
والزنا وشرب الخمر ونظائرها
وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج أي قسم لا
يخرج ككشف العورة والسفه
ويسمى بالصغائر
ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان
وسنزيده أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه
تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الإنسان إما معترف بنبوة محمد لا
والثاني إما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود النصارى وغيرهم كالمجوس
وإما غير معترف بها أصلا
وهو إما معترف بالقادر المختار
وهم البراهمة
أو لا وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم
ثم إنكارهم لنبوته عن عناد وعذابه مخلدا إجماعا
وإما عن اجتهاد به بلا تقصير
فالجاحظ والعنبري على أنه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالف لإجماع من قبلهما
والأول هو المعترف بنبوته

إما مخطىء في أصل من المسائل الأصولية وسنبين في المقصد الخامس أنه ليس بكافر أو لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة بأصول الدين

وهو إما أن يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق أو عن تقليد

وقد اختلف فيه

فمن قال إنه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلأن النبي بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الأكثرون

ومن قال إنه غير ناج به فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة

وأنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله

فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الأمور كلها وإن لم يكن له تنقيح الأدلة وتحريرها فإن ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد

فمن لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما إجماليا كما مر في قصة الإعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا

المقصد الرابع

المتن في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن

وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان

وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم

ذهب الخوارج إلى أنه كافر

والحسن البصري إلى أنه منافق

والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر

حجة الخوارج وجوه

الأول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

الكافرون
قلنا المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا
أو هو التوراة بقرينة ما قبله وهو إنا أنزلنا التوراة . . . الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود
الثاني وهل نجازي إلا الكفور قلنا متروك الظاهر إذ يجازي غير الكفور
وهو المثاب
ولقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين
قلنا المراد من جحد وجوبه
الرابع أن العذاب على من كذب وتولى قلنا متروك الظاهر للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني
مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى
وربما يلزمهم التكذيب
لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب
الخامس قوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى
والفاسق يصلاها
قلنا لعل ذلك نار خاصة
السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
والفاسق من خفت موازينه
قلنا بل ثقلت بالإيمان
السابع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه والفاسق ممن وجهه

مسود
قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك بل هي واردة في بعض الكفار لقوله أكفرتم بعد إيمانكم
الثامن أنه من أصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة قلنا هو من باب إيهام العكس وينتقض بالزاني والسارق مع عدم تكذيبهما
التاسع ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر
قلنا ممنوع لأن الكافر ابتداء كذلك
العاشر إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله
قلنا ممنوع للرجاء
الحادي عشر إنك من تدخل النار فقد أخزيته مع قوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين قلنا المفرد المحلى باللام لا عموم له أو المراد به الخزي الكامل
الثاني عشر وأما من أوتي كتابه بشماله . . إلى قوله إنه كان لا يؤمن بالله العظيم
قلنا ذكر قسمين لا يدل على عدم الثالث مع أن التخصيص ظاهر
الثالث عشر ألا لعنة الله على الظالمين
قلنا يلزم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم
الرابع عشر قوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار . . . الآية
قلنا يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة
وأنه باطل قطعا

الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر . . إلى قوله وكنا نكذب بيوم الدين

قلنا قد مر جوابه

السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا . . إلى قوله وسيق الذين اتقوا

وقد مر مثله

السابع عشر قوله من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا

قلنا الآحاد لا تعارض الإجماع

الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان

فلا واسطة بينهما

وولاية الله إيمان فعداوته كفر

قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين

احتج من زعم أنه منافق بوجهين

الأول قوله آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف

وإذا حدث كذب

وإذا ائتمن خان

قلنا هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج عن الإيمان إلى النفاق إجماعا

الثاني أن من اعتقد إن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه
فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاده
قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا
احتج المعتزلة بوجهين
الأول أن الفاسق ليس مؤمنا لما مر ولا كافرا بالإجماع لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين
وأيضا فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لأنه إن صدق فهي كافرة وإن كذب فهو كافر
قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه
الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع إلى مذهبه وهو أن فسقه معلوم وإيمانه مختلف فيه فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه
قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله بل قد أجمع على أنه إما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرق للإجماع فيكون باطلا
الشرح
المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة أي من أهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان
وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم
ذهب الخوارج إلى أنه كافر والحسن البصري إلى أنه منافق والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر
حجة الخوارج وجوه

الأول قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون
فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق وأيضا فقد علل
كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافرا
والفاسق لم يحكم بما أنزل الله
قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص
فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما أنزل الله أصلا ولا نزاع في كونه كافرا
أو نقول المراد بما أنزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو إنا أنزلنا التوراة . . الآية
وأمتنا غير متعبدين بالحكم فيختص باليهود فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوراة
ونحن نقول بموجبه
الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي إلا الكفور
فإنه يدل على أن كل من يجازى فهو كافر
وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا
قلنا هو متروك الظاهر لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور
وهو متروك قطعا إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب
وأيضا ذلك الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية
أعني قولك ذلك جزيناهم بما كفروا
فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور
وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر

الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج ومن كفر أي لم يحج فإن الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا

قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره

الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى

فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب

وهو كافر

ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد

قلنا هو أيضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى

وربما يلزمهم التكذيب

لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب

الخامس قوله تعالى فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى

فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق أي مرتكب الكبيرة يصلاها أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها

قلنا لعل ذلك نار خاصة

يعني أن الضمير في يصلاها عائد إلى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر

السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه ألم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون

وحينئذ نقول الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته

وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة

وكل مكذب كافر

قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالإيمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه
السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم
والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا
قلنا لا نسلم أن كل فاسق كذلك أي مسود الوجه يوم القيامة
فإن الآية لا تقتضي ذلك
بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد إيمانهم لقوله أكفرتم بعد إيمانكم
الثامن إنه أي مرتكب الكبيرة من أصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم أصحاب المشأمة
فدل على أنه كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر
قلنا هو أي ما ذكرتم من معنى الآية من باب إيهام العكس فإنها تدل على أن كل من كفر كان من
أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وأيضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني
والسارق المصدقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من أصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما
التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون
وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر
والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ أن كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لأن الكافر ابتداء كذلك أي فاسق لغة
وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف

الطارىء على الكافر

فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكافر الكامل

العاشر قوله تعالى إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون

والفاسق آيس من روح الله أي ثوابه

قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب إيمانه

الحادي عشر قوله تعالى إنك من تدخل النار فقد أخزيته مع قوله إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين

وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الأولى وكل مخزي كافر للآية الثانية

قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا

فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر أو نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم حينئذ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقا فيه

الثاني عشر قوله تعالى وأما من أوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه . . إلى قوله إنه كان لا يؤمن بالله العظيم

والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه

وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافرا

قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم

أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع أن التخصيص ظاهر أي إن سلمنا الانحصار في القسمين قلنا إن قوله إنه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه

بشماله لأن فساق أهل القبلة مؤمنون بالله

أي مصدقون به فلا يندرجون في قوله إنه كان لا يؤمن

الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره أو على نفسه

وكل ظالم كافر لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون

قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الأنبياء حيث اعترفوا بظلمهم فإنه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا أنفسنا وقال موسى إني ظلمت نفسي

وقال يونس إني كنت من الظالمين

وحله أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظاهر

الرابع عشر قوله تعالى وأما الذين فسقوا فمأواهم النار . . الآية

وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون

فإنه يدل على أن كل فاسق كافر

قلنا ليس قوله وأما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لأنه يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة

وأنه باطل قطعا

الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر . . إلى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك أن كل مجرم داخل في النار كافر

ولا شبهة في أن الفاسق مجرم لا يدخل النار

قلنا قد مر جوابه وهو أن الآية متروكة الظاهر

وإلا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة

وهو باطل قطعا

السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا . . إلى قوله وسيق الذين اتقوا إذ يعلم منه أن الإنسان إما متق يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار
والجواب عنه قد مر مثله وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث
السابع عشر قوله من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا
قلنا الآحاد لا تعارض الإجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما
وولاية الله إيمان وعداوته كفر
قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين
فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة
فجاز أن يكون بين ولايته وعداوته واسطة
احتج من زعم أنه أي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين
الأول نقلي
وهو قوله آية المنافق ثلاث إذا وعد أخلف
وإذا حدث كذب
وإذا ائتمن خان
قلنا هو متروك الظاهر
لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعة نفيسة ثم أخلفه لم يخرج بذلك عن الإيمان إلى النفاق إجماعا
وقيل معناه أن هذه الخصال الثلاث إذا صارت معا ملكة الشخص كانت علامة لنفاقه
وأما بدون كونها ملكة فلا
ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم

فأكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا

على أن العلامة الدالة على شيء قد لاتكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها

الثاني عقلي وهو أن من اعتقد من العقلاء أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه

فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة

قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آجلة وغير محققة إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا

احتج المعتزلة بوجهين

الأول إن الفاسق ليس مؤمنا لما مر من أن الإيمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالإجماع لأنهم أي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك

وأيضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لأنه إن صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وإن كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة

فكانت البينونة واقعة على التقديرين

قلنا هو مؤمن

وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الإيمان

الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو إلى مذهبه

وهو أن فسقه معلوم وفاقا وإيمانه مختلف فيه أي الأمة مجمعة على أن صاحب الكبيرة فاسق

واختلفوا في كونه مؤمنا أو كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه

قلنا قد مر أنه مؤمن قطعا

ولا خلاف فيه ممن قبله من الأمة بل قد أجمع قبله على أنه أي المكلف إما مؤمن أو كافر

فالقول بالواسطة خرق بالإجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه

المقصد الخامس

في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

المتن جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة

والمعتزلة الذين قبل أبي الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب فعارضه بعضنا بالمثل

وقد كفر المجسمة مخالفوهم

وقال الأستاذ كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره

وإلا فلا

لنا إن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون

فعلم أن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام

فإن قيل لعله منهم ذلك فلم يبحث عنها كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما

قلنا مكابرة

والعلم والقدرة مما يتوقف عليه ثبوت نبوته

فكان الاعتراف بها دليلا للعلم بهما

ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة

ونفصل القول عنها

وفيه أبحاث

الأول كفر المعتزلة في أمور

الأول نفي الصفات

لأن حقيقة الله ذات موصوفه بهذه الصفات

فمنكره جاهل بالله

والجاهل بالله كافر

قلنا الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر

وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه

الثاني إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد

وأنه كفر

أما أولا فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد

وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى

فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس

وأما ثانيا فللإجماع على التضرع إلى الله في أن يرزقهم الإيمان

وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه

قلنا المجوس كفروا بغيره

وخرق الإجماع ليس بكفر

ثم من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر

الثالث قولهم بخلق القرآن

وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر

قلنا آحاد

أو المراد بالمخلوق المختلق

أي المفتري

الرابع قد أجمع من قبلهم على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وهم ينكرونه
قلنا نمنع الإجماع
ونمنع كون مخالفه كافرا
الخامس قولهم المعدوم شيء
وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال لأن ذاته عندهم وجوده
قلنا والإلزام غير الالتزام
واللزوم غير القول به
السادس إنكارهم الرؤية
وقد قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله
فإن المفسرين قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب
الثاني تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور
الأول إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه سد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد
قلنا قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه لا يحتاج فيها إلى هذا القياس
الثاني نسبة فعل العبد إلى الله تعالى يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز إظهار المعجزة على يد
الكاذب وجاز الكذب عليه
وفيه إبطال الشرائع بالكلية
قلنا قد أجبنا عنه

الثالث إثبات الصفات قول بقدماء
وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة
قلنا قد مر جوابه
الرابع قولهم القرآن قديم
فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا
قلنا مشترك الإلزام إلا أن تقولوا ما نسمعه حكاية كلام الله فنقول مثله
الثالث قد كفر المجسمة بوجوه
الأول إن تجسيمه جهل به
وقد مر جوابه
الثاني إنه عابد لغير الله كعابد الصنم
قلنا بل معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله بخلاف عابد الصنم
الثالث لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فلزم الشرك
وهؤلاء كذلك
قلنا ممنوع
والمستند ما تقدم
الرابع قد كفر الروافض والخوارج بوجوه

الأول أن القدح في أكابر الصحابة تكذيب للرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم
قلنا لا ثناء عليهم خاصة
ولا هم داخلون فيه عندهم
أو الثناء عليهم لشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم
الثاني الإجماع على تكفير من كفر عظماء الصحابة
قلنا هو لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم
الثالث قوله من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أحدهما
قلنا آحاد
والمراد مع اعتقاد أنه مسلم
فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال به يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالإجماع
وسنزيد لهذا تحقيقا إذا فصلنا الفرق في ذيل هذا الكتاب
الشرح
المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا
جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة
فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم

عن بعض فصاروا فرقا متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم
فهذا مذهبه
وعليه أكثر أصحابنا
وقد نقل عن الشافعي أنه قال لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حل الكذب
وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه لم يكفر أحدا من أهل القبلة
وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره
والمعتزلة الذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا فكفروا الأصحاب في أمور سيأتيك تفصيلها
فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في أمور أخرى ستطلع عليها
وقد كفر المجسمة مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة
وقال الأستاذ أبو إسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره
وإلا فلا
لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفر أحدا من أهل القبلة أن المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالما بعلم أو موجدا لفعل العبد أو غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا أو لا
لم يبحث النبي اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون
فعلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل
وأن الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الإسلام إذا لو توقفت عليها وكان الخطأ فادحا في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها
لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه
ولا في زمانهم أصلا

فإن قيل لعله منهم ذلك أي كونهم عالمين بها إجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما

وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر

فكذا الحال في تلك المسائل

قلنا ما ذكرتموه مكابرة لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وأنه مرئي في الدار الآخرة

وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادر على أفعال العباد كلها وأنه موجد لها بأسرها

فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة

وأما العلم والقدرة فيهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها أي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو إجمالا

فلذلك لم يبحث عنهما

قال الإمام الرازي الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فإن من دخل بستانا ورأى أزهارا حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعل مختار

لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية

ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضا

وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية

وأن أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك

الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها
وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى
فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطر عظيم
ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة ونفصل القول عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاث
الأول كفرت المعتزلة في أمور
الأول نفي الصفات
لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها
فمنكره أي منكر اتصافه بها جاهل بالله
والجاهل بالله كافر
قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهل كذلك فإنهم على
اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي عالم قادر خالق للسموات والأرض
والجهل به من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلةوالأشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه
أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه
من تفاصيلها
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد
فإنهم اختلفوا أيضا فيها
الثاني من تلك الأمور وإنكارهم إيجاد الله لفعل العبد وإنه كفر
أما أولا فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد إما على عينه كالجبائية وأما على مثله كالبلخي
وأتباعه وإما على القبيح مطلقا كالنظام

ومتابعيه
وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو إثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكا لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر
وأما ثانيا فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله في أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه
وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه
قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم إن الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة
وأيضا خرق الإجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين
ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر
قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم إنه كافر
الثالث قولهم بخلق القرآن
وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر
قلنا آحاد فلا يفيد علما أو المراد بالمخلوق هو المختلق
أي المفتري يقال خلق الإفك واختلقه وتخلقه
أي افتراه
وهذا كفر بلا خلاف
والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى أنه حادث
الرابع قد أجمع من قبلهم من الأمة على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون أنه قد يشاء الله شيئا ولا يكون
وقد لا يشاء ويكون

قلنا نمنع الإجماع

وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت

الخامس قولهم المعدوم شيء أي ثابت متقرر في الأزل وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال الذين كانوا قبل أبي هاشم لأن ذاته عندهم وجوده يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده

فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلا

وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة

قلنا ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه

والإلزام غير الالتزام

واللزوم غير القول به كما مر عن قريب

السادس إنكارهم الرؤية

وقد دل القرآن على أن منكرها كافر لأنه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون

قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين أنه في الآية مجاز

فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فإن المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب

الثاني من تلك الأبحاث تكفير المعتزلة الأصحاب بأمور

الأول إنكار كون العبد فاعلا لفعله لأنه يسد باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد

وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا جاز استناد الحوادث لا إلى محدثها أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا

فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم وهو كفر

قلنا ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصرا في القياس المذكور إذ تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس

الثاني من تلك الأمور نسبة فعل العبد إلى الله تعالى فلأنه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب إذ غايته أنه فعل قبيح

وقد جوزتم صدوره عنه تعالى

فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي

وجاز أيضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده

وفيه إبطال الشرائع بالكلية

قلنا قد أجبنا عنه بما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى

بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه

ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا صدوره عنه عقلا إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات إلى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة

الثالث إثبات الصفات قول بقدماء متعددة

وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة أو أكثر

قلنا قد مر جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات

الرابع قولهم القرآن قديم

فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا إذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر

قلنا ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف وأصوات أخر

فما تسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضا

ولا مفر لكم إلا أن تقولوا ما

نسمعه وإن لم يكن للأمة حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضا

الثالث من أبحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه

الأول أن تجسمه جهل به

وقد مر جوابه وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر

الثاني أنه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم

قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فإنه عابد لغير الله حقيقة

الثالث لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وما ذلك الكفر إلا لأنهم جعلوا غير الله إلها فلزم الشرط

وهؤلاء المجسمة كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلها

قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه

فلم يجعل غير الله إلها حتى يكون مشركا

الرابع من تلك الأبحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه

الأول أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيب للقرآن

وللرسول حيث أثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا

قلنا لا ثناء عليهم خاصة

أي لا ثناء في القرآن على واحد من

الصحابة بخصوصه
وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه
وإليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن
وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها
أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول
الثاني الإجماع منعقد من الأمة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين بكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا
قلنا هؤلاء أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره
الثالث قوله من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به أي بالكفر أحدهما
قلنا آحاد وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنه مسلم
فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالإجماع
واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافق لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مر
لكنا إذا فتشنا عقائد الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى
أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى إنكار نبوة محمد أو إلى ذمه

واستخفافه أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا إذا فصلنا الفرق الإسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب

والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

المتن عندنا من الفروع وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا

وفيه مقاصد

المقصد الأول في وجوب نصب الإمام

ولا بد من تعريفها أولا

قال قوم الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا

ونقض بالنبوة

والأولى أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة

وبهذا القيد يخرج من ينصبه الإمام في ناحية والمجتهد والآمر بالمعروف

وإذا عرفت هذا فنقول نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعا

وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا

وقال الجاحظ بل عقلا وسمعا

وقالت الإمامية والإسماعيلية بل على الله

إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع

والإسماعيلية ليكون معرفا لله

وقالت الخوارج لا يجب أصلا
ومنهم من فصل فقال بعضهم يجب عند الأمن دون الفتنة
وقال قوم بالعكس
لنا أما عدم وجوبه على الله وعلينا عقلا فقد مر
وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين
الأول إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي امتناع خلو الوقت عن إمام حتى
قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته ألا إن محمدا قد مات
ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به
فبادر الكل إلى قبوله
وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله يزل الناس على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من
نصب إمام متبع في كل عصر
فإن قيل لا بد للإجماع من مستند
ولو كان لنقل لتوفر الدواعي
قلنا استغني عن نقله بالإجماع أو كان من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن
معرفتها
إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي
الثاني إنه فيه دفع ضرر مظنون وإنه واجب إجماعا
بيانه إنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد
والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق
معاشا ومعادا
وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم
فإنهم
مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء
قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب
وربما أدى إلى هلاكهم

جميعا

ويشهد له التجربة

والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه

وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين

فإن قيل وفيه إضرار وأنه منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام

وبيانه من ثلاثة أوجه

الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة

الثاني قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيفضي إلى الفتنة

الثالث أنه لا يجب عصمته كما سيأتي فيتصور منه الكفر والفسوق

فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه

وإن عزل أدى إلى الفتنة

قلنا الإضرار اللازم من تركه أكثر بكثير

ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب

احتج المانع بوجوه

الأول توفر الناس على مصالحهم مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به

ويدل عليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان

الثاني الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه

ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة

الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر

فإن أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب

وإلا يقيموه فقد تركوا الواجب

والجواب عن الأول إنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى

من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة

ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض

وليس تشوفهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا

ولذلك قيل ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن

وقيل السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان

وعن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه بل بوصول أحكامه وسياسته ونصبه من يرجعون إليه

وعن الثالث إن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركا للواجب

إذ لا وجوب

ثم قال الموجبون إن أصل دفع المضرة واجب قطعا

فكذلك المضرة المظنونة

وذلك مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم

فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه

وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته

ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ألا يقف تحته

والجواب منع حكم العقل

احتج الموجب على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية

واللطف واجب عليه تعالى

والجواب بعد منع وجوب اللطف

أن اللطف إنما يحصل بإمام ظاهر

قاهر
وأنتم لا توجبونه
فالذي توجبونه ليس بلطف
والذي هو لطف لا توجبونه
حجة الخوارج أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها
دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك
والجواب أنه يجب عندنا تقديم الأعلم
فإن تساويا فالأورع
وإن تساويا فالأسن
وبذلك تندفع الفتنة
وأما الفارقون منهم فقالوا تارة هو حال الفتنة يزيدها
وتارة حال الأمن لا حاجة إليه
الشرح
المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها
ليست من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال
المكلفين
إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا
وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر
كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب
وفيه مقاصد
المقصد الأول في وجوب نصب الإمام
ولا بد من تعريفها أولا
قال قوم من أصحابنا الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص فقيد العموم
احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما
والقيد الأخير احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه
فإن الكل ليس شخصا

واحدا

ونقض هذا التعريف بالنبوة

والأولى أن يقال هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة

وبهذا القيد الأخير يخرج من ينصبه الإمام في ناحية كالقاضي مثلا و يخرج المجتهد إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة

ويخرج الآمر بالمعروف أيضا

وإذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعا

وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا

وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا

وقالت الإمامية والإسماعيلية لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه

إلا أن الإمامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان

والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من أنه لا بد عندهم في معرفته من معلم

وقالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الغوطي وأتباعه يجب عند الأمن دون الفتنة

وقال قوم كأبي بكر الأصم وتابعيه بالعكس أي يجب عند الفتنة دون الأمن

لنا في إثبات مذهبنا أن نقول أما عدم وجوبه على الله أصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى

ولا حكم للعقل في مثل ذلك

وأما وجوبه علينا سمعا فلوجهين

الأول إنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة

النبي امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام حتى قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته إن محمدا قد مات

ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به

فبادر الكل إلى قوله

ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله

واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق

ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام

بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام متبع في كل عصر

فإن قيل لا بد للإجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي إليه

قلنا استغني عن نقله بالإجماع فلا توفر للدواعي أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي

الثاني من الوجهين أن فيه أي في نصب الإمام دفع ضرر مظنون وأنه أي دفع الضر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعا

بيانه أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر أنا نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا

وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب

وربما أدى إلى هلاكهم جميعا

ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر

بحيث لو تمادى

لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه

وذلك يؤدي إلى رفع الدين

وهلاك جميع المسلمين

ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي

فإن قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه إضرار أيضا وأنه منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام

وبيانه أي بيان أن فيه إضرارا من ثلاثة أوجه

الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة

الثاني إنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة وفيما سلف من الأعصار فيفضي إلى اختلاف

والفتنة وهو إضرار بالناس

الثالث إنه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره

فيتصور حينئذ منه الكفر والفسوق

فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه

وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربته

قلنا الإضرار اللازم من تركه أي ترك نصبه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب

احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا

الأول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم وأديانهم

فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به

ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان

الثاني الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه لا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة

فلا يكون واجبا بل جائزا

الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وإن لم يقيموه أي وإن لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعا

والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة

ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض

فقد اختل أمرهم في دنياهم

وليس تشوفهم أي تطلعهم إلى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم

ولذلك قيل ما يزغ السلطان أي يكفه أكثر مما يزغ القرآن

وقيل أيضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان

والجواب عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط

بل ويكون أيضا بوصول أحكامه وسياسته إليهم ونصبه من يرجعون إليه

وعن الثالث أن

تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركا للواجب
إذ لا وجوب ثمة عليهم على ذلك التقدير إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك
ثم قال الموجبون لنصب الإمام على الأنام عقلا إن أصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا
فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا
وذلك لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا
مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم
فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته
والجواب منع حكم العقل بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع
احتج الموجب لنصب الإمام على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى
والجواب بعد منع وجوب اللطف أن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم
وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه
فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفي ليس بلطف إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد
والذي هو

لطف لا توجبونه عليه

وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال

حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز

والتجربة شاهدة بذلك

نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع

وأنت خبير بأن هذه الحاجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه

والجواب إنه إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك

وإن وقع يجب عندنا تقديم الأعلم

فإن تساويا فالأروع

وإن تساويا فالأسن

وبذلك تندفع الفتنة والتخالف

وأما الفارقون أي المفصلون منهم فقالوا تارة هو أي نصب الإمام حال الفتنة يزيدها إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب

وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام

وقالوا تارة هو حال الأمن والإنصاف بين الناس لا حاجة إليه

وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن

واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولا تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية

المقصد الثاني في شروط الإمامة

المتن الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين ذو رأي ليقوم بأمور الملك شجاع ليقوى على الذب عن الحوزة

وقيل لا يشترط هذه الصفات لأنها لا توجد

فيكون اشتراطها عبثا أو تكليفا بما لا يطاق ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها

نعم يجب أن يكون عدلا لئلا يجوز عاقلا ليصلح للتصرفات بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى

فهذه الصفات شروط بالإجماع

وههنا صفات في اشتراطها خلاف

الأول أن يكون قرشيا

ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة

لنا قوله الأئمة من قريش ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث وأجمعوا عليه فصار قاطعا

احتجوا بقوله السمع والطاعة

ولو عبدا حبشيا

قلنا ذلك فيمن أمره الإمام على سرية أو غيرها

الثانية أن يكون هاشميا

شرطه الشيعة

الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين
وقد شرطه الإمامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة
وبه قال الغلاة
ويبطل الثلاثة أنا ندل على خلافة أبي بكر ولا يجب له شيء مما ذكر
الخامسة أن يكون معصوما شرطها الإمامية والإسماعيلية
ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا
احتجوا بوجهين
الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم
ولو جاز جهله لما صلح لذلك
وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام
فلو جاز عليه أيضا لم يحصل الغرض الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما تقدم
الثاني قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الإمامة
الجواب لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح
الشرح
المقصد الثاني في شروط الإمامة
الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل والأحكام والوقائع نصا واستنباطا
لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بأمور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ

لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك كما روي أنه بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب أو لا يهوله أيضا إقامة الحدود وضرب الرقاب

وقيل لا يشترط في الإمامة هذه الصفات الثلاث لأنها لا توجد الآن مجتمعة

وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الإمامة بدونها

أو يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق أو لا يجب لا هذا ولا ذاك

وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها

نعم يجب أن يكون عدلا في الظاهر لئلا يجوز

فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه

فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي

ذكرا إذ النساء ناقصات عقل ودين

حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الإمامة

ولئلا يحتقر فيعصى

فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم

فهذه الصفات التي هي الثمان أو الخمس شروط معتبرة في الإمامة بالإجماع وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه

وما تمسك به فيه مردود بأنا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه

وههنا صفات أخرى في اشتراطها خلاف

الأول أن يكون قرشيا اشترطه الأشاعرة والجبائيان

ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة

لنا قوله الأئمة من قريش

ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه وأجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا أي المانعون من اشتراطها بقوله السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشيا

قلنا ذلك الحديث فيمن أمره الإمام أي جعله أميرا على سرية وغيرها كناحية

ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الإجماع

أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض

ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبدا إجماعا

الثانية من تلك الصفات أن يكون هاشميا

شرطه الشيعة

الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة

وقد شرطه الإمامية

الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة

وبه قال الغلاة

ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الإمامة أنا ندل عن قريب على خلافة أبي بكر

وكونه إماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الأوصاف

فإن كونه هاشميا ممتنع

والآخرين لا يجبان له إجماعا

الخامسة أن يكون معصوما
شرطها الإمامية والإسماعيلية
ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع ثبوت إمامته
احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين
الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه الملاحدة
ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم
وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام كما ذهب إليه الإمامية
فلو جاز الخطأ عليه أيضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل
الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون
الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته
وغير المعصوم ظالم
فلا يناله عهد الإمامة
الجواب لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والإصلاح

المقصد الثالث

المتن فيما يثبت به الإمامة
وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع
وتثبت ببيعة أهل الحل والعقد خلافا للشيعة
لنا ثبوت إمامة أبي بكر بالبيعة كما سيأتي

احتجوا بوجوه

الأول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير

قلنا ذلك دليل لنيابة الله ورسوله

نصباه علامة لحكمهما بها كعلامات سائر الأحكام

الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم حجة على من عداهم

قلنا لما كان إمارة من جهة الله ورسوله يسقط هذا الكلام

وأيضا فينتقض بالشاهد والحاكم إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله

وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه

الثالث أن القضاء أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة فكيف الإمامة العظمى قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء بالبيعة للخلاف فيه

وإن سلم فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم

وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه

الرابع إذ ربما تبايع أقوام على أئمة في بلد أو بلاد فيؤدي إلى الفتنة ويعود نفعه ضرا

الخامس وهو عمدتهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين وعدم الكفر شرط ولا يعلمها أهل البيعة

وقد مر جوابهما

وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع

إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع بل الواحد والإثنان من أهل الحل والعقد كاف لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا

بذلك كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان
ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلا عن إجماع الأمة
هذا ولم ينكر عليهم أحد
وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا
وقال بعض الأصحاب يجب كون ذلك بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا
وهذا من المسائل الاجتهادية ثم إذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم فأمضى
ولو أصر الآخر فهو من البغاة ولا يجوز العقد لإمامين في صقع متضايق الأقطار
أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد
وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه وإن أدى إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين
تذنيب قال الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما شجاعا فهو إمام
فلذلك جوزوا تعدد الأئمة
وهو خلاف الإجماع
الشرح
المقصد الثالث فيما تثبت به الإمامة فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر
وأنها

تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع وتثبت أيضا ببيعة أهل الحل والعقد عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة أي لأكثرهم

فإنهم قالوا لا طريق إلا النص

لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي

احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه

الأول الإمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو أهل البيعة

إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن الله ورسوله

قلنا ذلك أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها أي بتلك النيابة كعلامات سائر الأحكام

وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية

الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين

ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم

قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم إمارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بإمامة من توديع يسقط هذا الكلام إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها

وأيضا فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم

إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم

الله الذي يجب اتباعه وإن كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه
يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه
ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه
وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه
ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك
الثالث أن القضاء وكذا الحسبة أمر جزئي
ولا ينعقد بالبيعة فيكف تنعقد بها الإمامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة
قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء أو الحسبة بالبيعة للخلاف فيه
وإن سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم
وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه أي دون القضاء
الرابع ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة إذ ربما تابع أقوام على أئمة في بلد واحد أو بلاد متعددة
ويدعي كل منهم أن الإمام الذي اختاره أولى من غيره فيؤدي ذلك إلى الفتنة
ويعود نفعه ضرا
وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من تركه أكثر بكثير من الضر اللازم من نصبه
وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما
الخامس وهو عمدتهم في إثبات مطلبهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال
وعدم الكفر شرط لصحة الإمامة
ولا يعلمها أهل البيعة فلا تثبت الإمامة ببيعتهم
وقد مر جوابهما أي جواب الرابع كما قررناه
وجواب الخامس وهو أن البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة
وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة فاعلم أن ذلك

الحصول لا يفتقر إلى الإجماع من جميع أهل الحل والعقد إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع بل الواحد والإثنين من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام

وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والإثنين كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان

ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها هذا كما مضى

ولم ينكر عليهم أحد

وعليه أي على الاكتفاء بالواحد والإثنين في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا

وقال بعض الأصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا

فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا

وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح

وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من مسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه

ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى

ولو أصر الآخر فهو من البغاة

فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر الله

فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار

ولا يجوز العقد لإمامين في صقع أي جانب متضايق الأقطار لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام أما في متسعها أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف

وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين

تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين

فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا فهو إمام يجب مطاوعته

فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في صقع متضايق الأقطار وهو خلاف الإجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم

ولذلك أيضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الإمامة

قال الإمام الرازي اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة

وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه

ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه

وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية

واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضا

وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق إليها

ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي

المقصد الرابع

المتن في الإمام الحق بعد رسول الله

وهو عندنا أبو بكر

وعند الشيعة علي رضي الله عنهما

لنا وجهان

الأول أن طريقة إما النص أو الإجماع

أما النص فلم يوجد لما سيأتي

وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا

الثاني الإجماع على أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس

ثم إنهما لم ينازعا أبا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك

ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة وأنتم توجبونها

لا يقال لا نسلم إلا مكان لأنا نقول علي في غاية الشجاعة

وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين ولداه والعباس مع علو منصبه معه روي أنه قال أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان

والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر

وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي

والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا

وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير

ولو كان على إمامة علي نص جلي لأظهره قطعا

وكيف وأبو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة

وكلام الشيعة يدور على أمور

أحدها إن الإمام يجب أن يكون معصوما لما مر

وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره

والجواب منع وجوب العصمة

وقد تقدم

وثانيها البيعة لا تصلح طريقا إلى إثبات الإمامة

وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقا

الجواب ما مر

وثالثها علي أفضل الخلائق

ولا يجوز إمامة المفضول وسيأتي تقريرا وجوابا

ورابعها نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه

الأول أنه كان ظالما

وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين

بيان كونه ظالما أنه كان كافرا قل البعثة

وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون

وأيضا فمنع فاطمة إرثها لفدك وقد كانت مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى وإن كانت واحدة فلها النصف

وفاطمة معصومة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم

ولقوله فاطمة بضعة مني

وأنه فكذا بضعته

فتكون صادقة في دعواها الإرث

قلنا شرائط الإمامة ما تقدم وكان مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ

ولا نسلم كونه ظالما

قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه

قولهم خالف الآية في منع الإرث

قلنا لمعارضتها بقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة

حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه لأنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله وعلم دلالته على ما حمله عليه لانتفاء الاحتمالات بقرينة الحال

قولهم فاطمة معصومة

قلنا ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك ولم يكونوا معصومين

وقوله بضعة مني مجاز قطعيا

وعصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب مساواة البعض الجملة

فإن قيل ادعت أنه نحلها

وشهد علي والحسن والحسين وأم كلثوم فرد أبو بكر شهادتهم

قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية

وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة

ولعله لم ير الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثير من العلماء

الثاني لم يوله النبي في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها عزله باتباعه عليا

وقال لا يبلغ عني إلا رجل مني ولم يره أهلا لتبليغ ذلك فأنى يكون أهلا للإمامة العظمى

قلنا بل أمره على الحجيج سنة تسع
وأمره بالصلاة بالناس في مرضه
وأنما اتبعه عليا لأن عادة العرب في أخذ العهود أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه
ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج
قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات متعاضدة على ذلك
الثالث شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر
ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة بالنار
وكان يقول أنا مسلم
وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع
وقال لجدة سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله ارجعي حتى أسأل الناس
فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس
قلنا الأصل ممنوع
وإنما الواجب الاجتهاد
ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة عنده
وأنه مجتهد
إذ ما من مسألة
في الغالب
إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم
وإحراق فجاءة لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق
ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح
وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في الثالثة وهو رأي الأكثر
ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام
الرابع عمر
مع أنه حميمه وناصره وله العهد من قبله
قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة فقال دويبة سوء وهو خير من أبيه
وأنكر عليه عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن

نويرة وتزوج بزوجته
وقال لئن وليت الأمر لأقيدنك به
وقال إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه
قلنا نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة
فإن عمر
مع كمال عقله
وكانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته
كيف يتصور منه ذلك وإنكاره قتل خالد من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم
وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة ثم إنك خبير بأن أمثال هذه لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة
وخامسها ادعاء النص على إمامة علي إجمالا وتفصيلا
أما إجمالا فقالوا نعلم وجود نص جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين
الأول أن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضى فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام وأيضا شفقته على الأمة معلومة
وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا
الجواب أنه لما علم أن الصحابة يقومون بذلك ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه
ثم عدم النص معلوم قطعا
لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة
وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله الأئمة من

قريش
مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله
فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج عليهم بذلك بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون والنص قد عين فلانا ولو زعم زاعم أنه فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة
وأما تفصيلا فالكتاب والسنة
أما الكتاب فمن وجهين
الأول وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء
ومنها الإمامة وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر
والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم
الثاني إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
والولي إما المتصرف وإما الناصر تقليلا للاشتراك
والناصر غير مراد لعموم النصرة
قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض
فهو المتصرف
والمتصرف في الأمة هو الإمام
وأجمع أئمة التفسير أن المراد علي
وللإجماع على أن غيره غير مراد
والجواب أن المراد هو الناصر
والأدل على إمامته حال حياة الرسول ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد ولأن ذلك غير

مناسب لما قبلها وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض
وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون
وأما السنة فمن وجوه
الأول خبر الغدير وهو أنه أحضر القوم وقال لهم ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى قال فمن
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وجه الاستدلال أن المراد بالمولى هو الأولى ليطابق مقدمة الحديث
ولأنه يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف
والستة الأولى غير مرادة قطعا ولأنها تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها دفعا للاشتراك
الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة مكابرة كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث
ولأن عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن
وإن سلم فرواته لم يرووا مقدمة الحديث
والمراد بالمولى الناصر بدليل آخر الحديث
ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد ولجواز هو أولى من كذا دون مولى من كذا
وأولى الرجلين أو الرجال دون مولى
وإن سلم فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل في أمر من الأمور كما قال الله
تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه
وتقول التلامذة نحن أولى بأستاذنا
ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا
ولصحة الاستفسار والتقسيم

الثاني قوله أنت مني بمنزلة هارون من موسى
ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش إلا أن ذلك كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
الجواب منع صحة الحديث أو المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة
ولا يلزم دوامه بعد وفاته
ولا يكون عدم دوامه عزلا له
ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا
كيف والظاهر متروك لأن من منازل هارون كونه أخا ونبيا
هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة
وقد نفى النبوة فيلزم نفي مسببه
الثالث قوله سلموا على علي بإمرة المؤمنين
الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم
وكذا قوله أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
وقوله إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين
وبعد الأجوبة المفصلة هذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه
الأول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض وأقل الجمع ثلاثة
ووعد الله حق
ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون

وليس الداعي محمدا لقوله تعالى سيقول لك المخلفون . . إلى قوله قل لن تتبعونا

ولا عليا لأنه لم يتفق له قتال لطلب الإسلام ولا من بعده لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار

فلا يليق بهم قوله فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا فهو أحد الخلفاء الثلاثة

ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل

الثالث لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان معظما عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده وسنزيده شرحا

الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله

وقد قال تعالى فيهم أولئك هم الصادقون

الخامس لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه لكانوا شر الأمم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر

السادس قول اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر

وأقل مراتب الأمر الجواز

قالت الشيعة هذا خبر واحد

قلنا ليس أقل من خبر الطير والمنزلة وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر

وفيما يخالفه الآحاد تحكما

السابع قوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا
الثامن أنه أبا بكر في الصلاة وما عزله فيبقى إماما فيها فكذا في غيرها
إذ لا قائل بالفصل
ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا
تذنيب إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجود المذكورة
وطريقه في حق عمر نص أبي بكر
وفي حق عثمان وعلي البيعة
الشرح
المقصد الرابع في الإمام الحق بعد رسول الله
وهو عندنا أبو بكر
وعند الشيعة علي رضي الله عنهما
لنا وجهان
الأول إن طريقه أما النص أو الإجماع بالبيعة
أما النص فلم يوجد لما سيأتي
وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقا من الأمة
الثاني الإجماع منعقد على حقية إمامة أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس
ثم أنهما لم ينازعا أبا بكر
ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك
ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة إذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة
وأنتم توجبونها في الإمام وتجعلونها شرطا لصحة إمامته
لا يقال لا نسلم الإمكان أي إمكان منازعتهما أبا بكر لأنا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الأمور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه

والعباس مع علو منصبه عمه فإنه روي أنه قال لعلي أمدد يدك أبايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه

فلا يختلف فيك اثنان

والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنه سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر

وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي

والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا

وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا منا أمير ومنكم أمير فدفعهم أبو بكر بما مر من قوله الأئمة من قريش ولو كان على إمامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لأظهروه قطعا ولأمكنهم المنازعة جزما

وكيف لا وأبو بكر عندهم أي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة

فأنى يتصور امتناع المنازعة معه

وكلام الشيعة في إثبات إمامة علي يدور على أمور

أحدهما إن الإمام يجب أن يكون معصوما لما مر

وأبو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره

وكذا العباس فتعينت إمامة علي

والجواب منع وجوب العصمة

وقد تقدم

وثانيها البيعة لا تصلح طريقا إلى إثبات الإمامة

وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقا

الجواب ما مر من أن البيعة طريقة صحيحة لإثبات الإمامة

وثالثها علي أفضل الخلائق بعد رسول الله يجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل
وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا
ورابعها نفي أهلية الإمامة عن أبي بكر لوجوه
الأول أنه كان ظالما
وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين
بيان كونه ظالما أنه كان كافرا قبل البعثة
وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون
فحصر الظلم الكامل في الكافر
وأيضا فمنع أبو بكر فاطمة إرثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عنها
وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى وإن كانت واحدة فلها النصف وأيضا فاطمة معصومة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم
فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم
ولقوله فاطمة بضعة مني وأنه فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في دعواها الإرث
لأن الكذب عمدا رجس ينافي العصمة
وكذلك الخطأ فيه
قلنا شرائط الإمامة ما تقدم
وكان أبو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ
ولا نسلم كونه ظالما
قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح
فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالما
قولهم خالف الآية في منع الإرث
قلنا لمعارضتها بقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركناه صدقة
فإن قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية

قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة لنا إليه ههنا لأنه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم أيضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها إليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا

قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الإرث

قولهم فاطمة معصومة

قلنا ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك فإنه نقل بإسناده عن النبي قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وأزواج محمد وأقرباءه

ولم يكونوا معصومين بالاتفاق

وقوله بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة

فلا يلزم عصمتها وأيضا عصمة النبي قد تقدم ما فيها

ولا يجب أيضا مساواة البعض الجملة في جميع الأحكام

فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة

فإن قيل ادعت فاطمة أنه أي أعطاها فدكا نحلة وعطية

وشهد عليه علي والحسن والحسين وأم كلثوم

والصحيح أم أيمن وهي امرأة أعتقها رسول الله حاضنة أولاده فزوجها من زيد فولدت له أسامة فرد أبو بكر شهادتهم فيكون ظالما

قلنا أما الحسن والحسين فاللفرعية لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم
وأيضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت
وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان أو رجل وامرأتان
ولعله أي أبا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لأن مذهب كثير من العلماء
وأيضا قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة
الثاني من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه لم يوله النبي من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا
وقال لا يبلغ عني رجل مني
ولم يره أهلا لتبليغ ذلك
فأنى يكون أهلا للإمامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة
قلنا لا نسلم أنه لا يوله شيئا بل أمره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان
وأمره بالصلاة بالناس في مرضه الذي توفي فيه
وإنما أتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لأن عادة العرب في أخذ العهود ونبذها أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحد من بني عمه
ولم يعزله عما ولاه من أمر الحجيج
قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق
والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس أنه قال لم يصل النبي أحد من أمته إلا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن ابن عوف في سفر ركعة واحدة
وروي عن رابع بن عمرو بن عبيد عن أبيه

أنه قال لما ثقل النبي الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس
وربما خرج النبي ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره إلا أنه صلى
خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر
وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان
يوم الإثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة
مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه
وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه
وفي رواية وأرخى الحجاب
فلم يقدر عليه حتى مات
وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه
فكان يصلي بهم
قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله
والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره
فهو إنما كان في وقت آخر
الثالث من تلك الوجوه شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالما بجميع الأحكام كما مر
ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول أنا مسلم
وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع
وقال لجدة سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى أسأل
الناس
فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس
قلنا الأصل وهو كون الإمام عالما بجميع الأحكام ممنوع
وإنما

الواجب الاجتهاد
ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة أي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل
وأنه أي أبا بكر مجتهد
إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قول مشهور عند أهل العلم وإحراق فجاءة إنما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق
ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح
وأما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد أو رآه في المرة الثالثة من السرقة
وهو رأي الأكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدة ورجوعه إلى الصحابة في ذلك لأنه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام
الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للإمامة عمر
مع أنه حميمه
وناصره وله العهد أي عهد الإمامة من قبله
قد ذمه حيث شفع إليه عبد الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء
وهو خير من أبيه
وأنكر عمر عليه أي على أبي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها
ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال أبو بكر لا أغمد سيفا شهره الله على الكفار
وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الأمر لأقيدنك به
وقال عمر في ذمه أيضا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه
قلنا نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة
فإن عمر
مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو أعقل من أن يخدع وأروع من أين يخدع
وقد كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه والقدح في أبي بكر قدح في إمامته
كيف يتصور منه ذلك
وإنكاره عدم قتل خالد أي عدم قتله من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدى إليه اجتهادهم
فإنه نقل أن خالدا إنما قتل مالكا لأنه ارتد
ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة

رسول الله
وخاطب خالدا بأنه مات صاحبك
فعلم خالد قصده أنه ليس صاحبا له فتيقن ردته
وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسة عنده
وأما قول في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه
مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة
ثم إنك خبير بأن أمثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة لا تعارض الإجماع
على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة
وخامسها أي خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي ادعاء النص على إمامة
علي إجمالا وتفصيلا
أما إجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي
وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين
الأول إن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم في حال حياته كما كان
يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
ولا يخل بذلك البتة
ولا يترك أهل البلد فوضى أي متساوين لا رئيس لهم
فكيف يجوز أن يخلي الأمة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمام يقتدون به
ويرجعون إليه في مصالحهم
والثاني شفقته على الأمة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال إنما أنا لكم مثل الوالد لولده
وعلمهم في أمر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا
ومعادا
ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي

والجواب إنه لما علم النبي الصحابة يقومون بذلك التعيين
ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه كما أنه ينص على كثير من الأحكام الشرعية بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع
ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لأنه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة إذ هو ما تتوفر الدواعي إلى نقله
وأيضا لو وجد نص جلي على إمامة علي لمنع به غيره عن الإمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله الأئمة من قريش مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الإمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الإمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول أحد منهم عند طول النزاع في أمر الإمامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها
ولو زعم زاعم أنه أي عليا فعل ذلك لم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه
وأما تفصيلا فالكتاب والسنة
أما الكتاب فمن وجهين
الأول قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله
والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء إذ يجوز أن يقال أولى إلا في كذا
ومنها أي ومن الأمور التي تعمها الآية الإمامة والخلافة وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر
والجواب منع العموم
وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم إذ

يجوز أن يقال هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط
وتحريره أنها مطلقة
فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه
وإلا كانت باقية على إطلاقها
الثاني قوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون
والولي إما المتصرف أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة
وأما المحب والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي
وأيضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث
والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وناصره
فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية
فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام
وقد أجمع أئمة التفسير على أن المراد بالذين يقيمون الصلاة إلى قوله تعالى وهم راكعون علي فإنه كان في الصلاة راكعا فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية
وللإجماع على أن غيره كأبي بكر مثلا غير مراد فتعين أنه المراد فتكون الآية نصا في إمامته
والجواب إن المراد هو الناصر والأول نظم الآية على إمامته وكونه أولى بالتصرف حال حياة الرسول ولا شبهة في بطلانه
ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره أيضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة
ولأن ذلك

أي حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض

فإن الأولياء ههنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف وغير مناسب ما بعدها

وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون

فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف

فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضا ليتلاءم أجزاء الكلام

وأما السنة فمن وجوه

الأول خبر الغدير

وهو أنه القوم بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة

وأمر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم أولست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى

قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله

وجه الاستدلال أن المراد بالمولى ههنا هو الأولى ليطابق مقدمة الحدث ولأنه أي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والأولى بالتصرف والستة الأولى غير مرادة ههنا قطعا فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي إلى الكذب والنبي يكن معتقا ولا حليفا لأحد والحمل على الناصر ممتنع

فإن كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض

فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه

ولأنها أي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي

الجواب منع صحة الحديث

ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه

متواترا مكابرة

كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث كالبخاري ومسلم وأضرابهما

وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث

ولأن عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فإنه كان باليمن ورد هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا أخذ بيد علي أو استحضره وقال

وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواته أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي ألست أولى بكم من أنفسكم

فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى

والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه . . الخ

ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من أئمة العربية

وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم

أي مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم

ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير

وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له

والاستعمال أيضا يدل على أن المولى ليس بمعنى الأول لجواز أن يقال هو أولى من كذا دون مولى من كذا

وأن يقال أولى الرجلين أو الرجال دون مولى الرجلين أو الرجال

وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال الله تعالى إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه

وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه
وتقول التلامذة نحن أولى بأستاذنا
ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمر ما والصحة الاستفسار إذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه
ولصحة التقسيم بأن يقال كون فلان أولى بزيد إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما في تدبيره والتصرف فيه
وحينئذ لا يدل الحديث على إمامته
الثاني من وجوه السنة قوله حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي
إذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء
ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هارون بعده
وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي
لا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه
وإلا كان عزله موجبا لتنقصه والنفرة عنه
وذلك غير جائز على الأنبياء إلا أن ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكا له في الرسالة
ومن

لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي
فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي بالدليل بأقصى ما يمكن
الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي
وعند المحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة أي المراد من الحديث أن عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته
ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف موسى بعد وفاته
فإن قوله اخلفني لا عموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزل إذا انتقل إلى مرتبة أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت
وإن عدم بقاء خلافته يعدل عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الأعين
وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف على الله تعالى
وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة
كيف والظاهر متروك
أي وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لأن من منازل هارون كونه أخا نسبيا ونبيا
والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة
ولو ترك قوله ونبيا لكان أولى
ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه
وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر

الثالث من وجوه السنة قوله سلموا على علي بإمرة المؤمنين

بكسر الهمزة

الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي

وكذا قوله أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال

وقوله إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين

وبعد الأجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه

وهي من وجوه

الأول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم

والخطاب للصحابة

وأقل الجمع ثلاثة

ووعد الله حق فوجب أن يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة إلا خلافة الخلفاء الأربعة

فهي التي وعد الله بها

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون

وليس الداعي إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام محمدا تعالى سيقول لك المخلفون إلى قوله لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي هذه الآية أنهم لا يتبعون أبدا فكيف يدعوهم إلى القتال

وأيضا فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته

ولا عليا لأنه لم يتفق له في أيام خلافته قتال لطلب الإسلام بل لطلب الإمامة ورعاية

عضوضا فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة الله

وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا

وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة

الثامن إنه أبا بكر في الصلاة حال مرضه واقتدى به

وما عزله كما مر تقريره فيبقى بعده إماما فيها

فكذا في غيرها

إذ لا قائل بالفصل

ولذلك قال علي رضي الله عنه قدمك رسول الله في أمر ديننا أفلا نقدمك في أمر دنيانا

تذنيب إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة

يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر

وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضا منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل

قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا . . . الآية

وقوله الخلافة بعدي . . الحديث

وقوله اقتدوا بالذين من بعدي . . إلى آخره

وطريقه المعول عليه في حق عمر نص أبي بكر وذلك أنه دعا في مرضه عثمان بن عفان وأمره أن أكتب هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب

فإن أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت

وإن تكن

الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون
وفي حق عثمان وعلي البيعة
فإن عمر لم ينص على أحد بل جعل الإمامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص
وقال لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه
وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رآهم أفضل ممن عداهم
وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض
ولم يترجح في نظره واحد منهم فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين
ولذلك قال إن انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة
ميلا منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب
وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
ولم يعين أحدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عينه بل وصى بها إلى صهيب
ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن
ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي رضي الله تعالى عنه
المقصد الخامس
المتن في أفضل الناس بعد رسول الله
هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه
وعند الشيعة أكثر متأخري المعتزلة علي
لنا وجوه
الأول قوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى

قال أكثر المفسرين
واعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر
فهو أكرم عند الله لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم
وهو الأفضل
وأيضا فقوله وما لأحد عنده من نعمة تجزى
يصرفه عن علي إذ عنده نعمة التربية
وهي نعمة تجزى
الثاني قوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر
عمم الأمر فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية
إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم
الثالث قوله الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر
الرابع قوله بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
الخامس قوله ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره
السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات
وقوله يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر

السابع قوله خير أمتي أبو بكر ثم عمر
الثامن قوله لو كنت متخذا خليلا
دون ربي
لاتخذت أبا بكر خليلا
ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي
التاسع قوله وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس
بعد النبيين
أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم
وقوله إذ قيل له ما توصي ما أوصى رسول الله حتى أوصي
ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم
على خيرهم
لهم فيه مسلكان
المسلك الأول ما يدل عليه إجمالا
وهو وجوه
الأول آية المباهلة
وجه الاحتجاج أن قوله وأنفسنا لم يرد به نفس النبي بل المراد به علي دلت عليه الأخبار الصحيحة
وليس نفس علي نفس محمد
فالمراد المساواة فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي
وقد يمنع أن المراد علي بل جميع قراباته وخدمه داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع
الثاني خبر الطير وهو قوله اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل

معي هذا الطير فأتى علي والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم
وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض
الثالث قوله ذي الثدية يقتله خير الخلق وقد قتله علي
وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه
وأيضا فمخصوص بالنبي ويضعف حينئذ عمومه للباقي
الرابع قوله أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي ابن أبي طالب
وأجيب بأنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا ومنجزا
فلا يتناول الكل
الخامس قوله لفاطمة أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي
وأجيب بأنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه
ولعل المراد خيرهم لها
السادس قوله خير من أتركه بعدي علي
وأجيب بما مر
السابع قوله أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب
أجيب بأن السيادة الارتفاع لا الأفضلية
وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له
الثامن قوله إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا
ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك

وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو لبعلية فاطمة
التاسع إنه آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه
قيل لا دلالة إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة
العاشر قوله ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاها عليا
وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره فقيل نفي المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه
بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار
ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا
الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين
فقيل معارض بما عليه الأكثر من العموم وقوم من أن المراد أبو بكر وعمر
الثاني عشر قوله من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته
وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب
فقد ساواه بالأنبياء وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعا
وأجيب بأنه تشبيه ولا يدل على المساواة
وإلا كان علي أفضل من الأنبياء لمشاركته لكل في فضيلته
واختصاصه بفضيلة الآخرين
والإجماع على أن الأنبياء أفضل من الأولياء

المسلك الثاني ما يدل عليه تفصيلا
وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات
وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة
وهي أمور
الأول العلم
وعلي أعلم الصحابة
لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره
وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت
وذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ
وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة أو مرتين
ولقوله أقضاكم علي والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أبي
ولقوله تعالى وتعيها أذن واعية
وأكثر المفسرين على أنه علي
ولأنه نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة
فقال عمر لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم
والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت
ولأن عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام الصحابة
ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع
وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى
وعلم النحو إنما ظهر منه
وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه
وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة
وكذا علم الفتوة والأخلاق

الثاني الزهد
اشتهر عنه أنه
مع اتساع أبواب الدنيا عليه
ترك التنعم
وتخشن في المآكل والملابس حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا
الثالث الكرم كان يؤثر المحاويج على نفسه وأهله حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل ما نزل
وتصدق في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما وأسيرا
الرابع الشجاعة
تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال
وقتل أكابر الجاهلية حتى قال الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وتواتر وقائعه في خيبر وغيره
الخامس حسن خلقه حتى نسب إلى الدعابة
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة
وهو غير خفي
وعباس وإن كان عم النبي كان أخا عبد الله من الأب وأبو طالب أخاه من الأب والأم
الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة ثم أولاد
أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين حتى كان أبو يزيد سقاء في دار جعفر الصادق
رضي الله عنه ومعروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا

والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة
وأما الأفضلية فلا
كيف ومرجعها إلى كثرة الثواب وذلك يعود إلى الاكتساب والإخلاص
وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين
واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين وليست مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن
والنصوص المذكورة من الطرفين
بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه
فوجب علينا اتباعهم في ذلك
وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله
الشرح
المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول الله
هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر رضي الله عنه
وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي
لنا وجوه
الأول قوله تعالى وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
قال أكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء إنها نزلت في أبي بكر فهو أتقى
ومن هو أتقى فهو أكرم عند الله لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم
وهو أي الأكرم عند الله هو الأفضل فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة
وأيضا فقوله وما لأحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي إذ عنده نعمة التربية فإن النبي

ربى عليا وهي نعمة تجزى وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير

الثاني قوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر عمم الأمر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم إذ لا يجوزون إمامة المفضول أصلا كما سيأتي

الثالث قوله الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر

الرابع قوله بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين

الخامس قوله ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره

السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات

وقوله يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر

وذلك أن بلالا أذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي الله بن

زمعة اخرج وقل لأبي بكر يصلي بالناس
فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر
فقال يا عمر صل بالناس
فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع قال ذلك ثلاث مرات
السابع قوله خير أمتي أبو بكر ثم عمر
الثامن قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلا
ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي
التاسع قوله ذكر عنده أبو بكر وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته
وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم
وقوله إذ قيل له ما توصي أي أما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما أوصى رسول الله حتى أوصي
ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
لهم أي للشيعة ومن وافقهم فيه أي في بيان أفضلية علي مسلكان
الأول ما يدل عليه أي على كونه أفضل إجمالا وهو وجوه
الأول آية المباهلة وهي قوله تعالى تعالوا ندع آبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم
وجه الاحتجاج أن قوله تعالى

وأنفسنا لم يرد به نفس النبي لأن الإنسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي
دلت عليه الأخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليا إلى ذلك المقام وليس نفس
علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال
فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى
النبوة فيكون فضل من الأمة
وقد يمنع أن المراد بأنفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه فيه تدل
عليه صيغة الجمع
الثاني خبر الطير
وهو قوله حين أهدي إليه طائر مشوي اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فأتى
علي وأكل معه الطائر
والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو أفضل وأكثر ثوابا
وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض
ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء وحينئذ جاز
أن يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقا
الثالث قوله ذي الثدية يقتله خير الخلق
وفي رواية خير هذه الأمة
وقد قتله علي

وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيرا منه ومن سائر الخلق
وهو باطل إجماعا
وأيضا فمخصوص بالنبي أي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث
وإلا كان علي خيرا منه
ويضعف حينئذ عمومه للباقي
وقيل الصواب في الجواب أن عليا حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة
الرابع قوله أخي وزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب
وأجيب بأنه لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية
وأما باقي الكلام فإنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده
وذلك لأن قوله يقضي مفعول ثان ل أتركه أو حال من مفعوله
وحينئذ فلا يتناول الكل
الخامس قوله أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي
وأجيب بأنه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه
ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة
السادس قوله خير من أتركه بعدي علي وأجيب بما مر من أنه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدين وإنجاز الوعد
السابع قوله أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب
قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال هذا سيد العرب
فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألست سيد العرب فقال أنا . . الحديث
أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الأفضلية
وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له
فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الأشياء

الثامن قوله إن الله اطلع على أهل الأرض واختار منهم أباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك

وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو بعلية فاطمة

التاسع إنه آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه

وذلك يدل على علو رتبته وأفضليته

قيل لا دلالة لاتخاذه أخا على أفضليته إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الإلفة والخدمة

العاشر قوله ما بعث أبا بكر وعمر إلى خيبر فرجعا منهزمين لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار

وأعطاها عليا فإنه روي أنه أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر

فرجع كذلك فغضب النبي

فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه راية فقال لأعطين . . إلى آخره

فتعرض له المهاجرون والأنصار

فقال أين علي فقيل إنه أرمد العين

فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية

وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه

فقيل نفي هذا المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرارا غير فرار

ولا يلزم حينئذ الأفضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار

الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير

من المفسرين والمولى بمعنى الناصر
واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات
وأيضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غيره
فقيل دليلكم على أن المراد به علي معارض بما عليه الأكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من أن المراد أبو بكر وعمر
الثاني عشر قوله من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب
فقد ساواه النبي المذكورين وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعا فكذا من ساواهم
وأجيب بأنه تشبيه لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم وإلا كان علي أفضل من الأنبياء المذكورين لمشاركته ومساواته حينئذ لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين
والإجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على أن الأنبياء أفضل من الأولياء
المسلك الثاني ما يدل عليه أي على كونه أفضل تفصيلا وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات
وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة
وهي أمور
الأول العلم
وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد الناس وأحرصهم على إرشاده
وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ
وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرة ومرتين

ولقوله أقضاكم علي
والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فيكون أعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد
وأقرؤكم أبي فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط
ولقوله تعالى وتعيها أذن واعية
أي حافظة وأكثر المفسرين على أنه علي
ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولأنه أي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ونبهه علي أن قوله وتعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر
ونهاه أيضا عن رجم الحاملة التي أقرت عنده بالزنا
وقال إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر
ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم
والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا لجواز الحكم بما نسخ
فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت
ويؤيده أن أول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير
وليس يلزم منه جواز

الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة
ولأن عليا ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على أنه أعلم
ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول الكلامية والفروع الفقهية
وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن
فإن خرقة المشايخ تنتهي إليه
وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى
وعلم النحو إنما ظهر منه
وهو الذي تكلم فيه أولا
وأمر أبا الأسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور
وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة
وكذا علم الفتوة والأخلاق فإنه كان أعلم بها من غيره
الثاني من تلك الأمور الزهد
اشتهر عنه أنه
مع اتساع أبواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في المآكل والملابس ولم يلتفت إلى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا
الثالث الكرم
قد اشتهر عنه أنه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه وأهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل في شأنه وما نزل على ما مر وتصدق أيضا في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا
الرابع الشجاعة
تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره
الخامس حسن خلقه
قد اشتهر ذلك منه حتى نسب إلى الدعابة
وقد قال حسن الخلق من الإيمان

السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده
وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة إلهية
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة
وهو غير خفي
وعباس وإن كان عم النبي لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو طالب أخاه من الأب والأم
الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين
وولدين كالحسن والحسين
وهما سيدا شباب أهل الجنة كما ورد في الحديث ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم
على العالمين حتى كان أبو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه
وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا
هذا مما لا شبهة في صحته
فإن معروفا كان صبيا نصرانيا فأسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه
وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف
ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر
فلذلك اشتهر انتسابه إليه
وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره
والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة
وأما الأفضلية فلا كيف ومرجعها أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها إلى أكثر الثواب والكرامة عند الله
وذلك يعود إلى الاكتساب للطاعات
والإخلاص فيها
وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين
ومن المعلوم في كتب السير أن

أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الإسلام
وكان دائما في منازعة الكفار وإعلاء دين الله في حياة النبي وفاته
واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين إذ دلالة العقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل
وليست هذه المسألة مسألة يتعلق بها عمل فيكتفي فيها بالظن الذي هو كاف في الأحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب فيها اليقين
والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضا
وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل

ظننا لأن الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثبت المطيع ويثبت غيره

وثبوت الإمامة وإن كان قطعيا لا يفيد القطع بالأفضلية بل غايته الظن

كيف ولا قطع بان إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل

لكنا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله

قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه أعلم مثلا

وذلك أيضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها

وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة أخرى

ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتماله أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها

فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضا

المقصد السادس

المتن في إمامة المفضول مع وجود الفاضل

منعه قوم لأنه قبيح عقلا

فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل

وجوزه الأكثرون

إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل

إذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام

بلوازمه

ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم

وفصل قوم فقالوا نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب

وإلا وجب

الشرح

المقصد السادس في إمامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالإمامية لأنه قبيح عقلا

فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل

وجوزه الأكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح

وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا

إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل

إذ المعتبر في ولاية كل أمر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه

ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة أعرف وبشرائطها أقوم وعلى تحمل أعبائها أقدر

وفصل قوم في هذه المسألة فقالوا نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول

وإلا وجب

المقصد السابع

المتن إنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه

والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة

ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين

وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن
ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للإيمان
ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك
وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها
وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية أنكروا وقوعها
ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين
والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام
فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به إذ قال الشافعي تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا
وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أولا فباطل لوقوعها قطعا
واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد الواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها
أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع وأما الواصلة فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
والذي عليه الجمهور
أن المخطيء قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا

الشرح
المقصد السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله سبحانه وتعالى
عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم
وقوله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة إلى غير ذلك من الآيات الدالة على
عظم قدرهم وكرامتهم عند الله
والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم
ومنها قوله لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه
ومنها قوله الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم
ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم
ومن آذاهم فقد آذاني
ومن آذاني فقد آذى الله
فيوشك أن يأخذه إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم إن من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة
الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن
ومنعه ذلك أي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم

فرأى ذلك مجانبا للإيمان
ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك
وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها
وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة أنكروا وقوعها
ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين
والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة أو تصويب
وهم طائفة من أهل السنة
فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به
إذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا
وإن أرادوا أنا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعا
وأنت خبير بأن الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها
واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين
قالوا لو شهد الجميع بباقة بقلة لم نقبلها
أما العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع من الفريقين
وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما
والذي عليه الجمهور من الأمة هو أن المخطىء قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان
فيحرم القتال والمخالفة قطعا
إلا أن بعضه كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق
ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا

خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المتن أوجبه قوم ومنعه آخرون

والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا

ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين

فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك

وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه

وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول

ولوجوبه شرطان

أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة

وإلا لم يجب

وكذا إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود

بل يستحب حينئذ إظهارا لشعار الإسلام

وثانيهما عدم التجسس للكتاب والسنة

أما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا

وقوله إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا . . الآية

وأما السنة فقوله من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته

ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين
وقوله من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها
وعلم من سيرته كان لا يتجسس عن المنكرات
بل يسترها ويكره إظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق
والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين
الشرح خاتمة للمرصد الرابع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
أوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا
والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا
ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين
فإذا قام به قوم سقط عن الأخرين لأن غرضه يحصل بذلك
وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه
وهو عندنا من الفروع
وعند المعتزلة من الأصول
قال الآمدي ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود
وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعا والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا
وقال أبو هاشم إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب
وإلا فلا
والذي

يدل على وجوبه عندنا الإجماع

فإن القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الإمام

فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر

والسنة كقوله لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب

وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام

وكان ذلك شائعا ذائعا فيما بينهم

ولم يوجد نكير فكان إجماعا على جوازه

ولوجوبه بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عن منكر

وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان

أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجبا لثوران فتنة

وإلا لم يجب

وكذا لا يجب إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذ إظهارا لشعار الإسلام فوجوبه إنما هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة

وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن أحوال الناس للكتاب والسنة

أما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله إن الذين

يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا . . الآية
فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة
ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها
وأما السنة فقوله من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين
وقوله من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله
فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله
وأيضا قد علم من سيرته كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية
والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين والتابعين لهم
بإحسان إلى يوم الدين

تذييل

المتن في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة

كلها في النار إلا واحدة

وهي ما أنا عليه وأصحابي

وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به

إعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية

الشرح تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة

كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي

وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به

قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ

الخلاف فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا
وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر إن النبي قد غيبه الوجع حسبنا كتاب الله
وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع
وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بموجب الاتباع لقوله جهزوا جيش أسامة
لعن الله من تخلف عنه
وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال إن محمدا قد مات علوته بسيفي
وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم
وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لا يموت
وتلا قوله تعالى وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . . الآية
فرجع القوم إلى قوله
وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن
وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مر
وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال أن

أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم
فقال له أبو بكر أليس قد قال إلا بحقها
ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
ولو منعوني عقالا مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه
ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان
ثم اختلافهم في قتله
وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين
ثم اختلافهم أيضا في بعض أحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الإخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان . . إلى غير ذلك من الأحكام
وكان الخلاف يندرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله
ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة
وإذا عرفت هذا فنقول اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة والناجية

الفرقة الأولى المعتزلة

المتن أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري

وأخذ يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين

فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل

ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم

وأنهم قالوا إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية

ويرده قوله القدرية مجوس هذه الأمة

وقوله هم خصماء الله في القدر

ولقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة

وقالوا جميعا بأن القدم أخص وصف الله وبنفي الصفات

وبأن كلامه مخلوق محدث وبأنه غير مرئي في الآخرة

والحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة في أفعاله وثواب المطيع والتائب

وعقاب صاحب الكبيرة

ثم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم

الواصلية قالوا بنفي الصفات وبالقدر وامتناع إضافة الشر إلى - 1

الله وبالمنزلة بين المنزلتين وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار
وكذا علي ومقاتلوه
وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل كشهادة المتلاعنين
العمرية مثلهم - 2
إلا أنهم فسقوا الفريقين
الهذيلية أصحاب أبي الهذيل العلاف - 3
قالوا بفناء مقدورات الله
وأن أهل الخلدين يصيرون إلى خمود
ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة
وأن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته
ومريد بإرادة لا في محل
وبعض كلامه لا في محل وهو كن
وإرادته غير المراد
والحجة فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة
النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام - 4
قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه
ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب
وكونه مريدا لفعله أنه خالقه
ولفعل العبد أنه آمر به
والإنسان هو الروح والبدن آلتها
والأعراض أجسام
والجوهر مؤلف من الأعراض
والعلم مثل الجهل
والإيمان مثل الكفر
والله خلق الخلق دفعة والتقدم والتأخر في الكمون والظهور
ونظم القرآن ليس بمعجز
والتواتر يحتمل الكذب
والإجماع والقياس ليس بحجة

وبالطفرة

ومالوا إلى الرفض ووجوب النص

على الإمام وثبوته

لكن كتمه عمر

وقالوا من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق

الأسوارية أصحاب الأسواري - 5

زادوا أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه

أو علم عدمه

والإنسان قادر عليه

الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف - 6

قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين

الجعفرية أصحاب الجعفرين - 7

ابن مبشر وابن حرب

زادوا أن في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة والمجوس

والإجماع على حد الشرب خطأ

وسارق الحبة منخلع عن الإيمان

البشرية هو بشر بن المعتمر - 8

قالوا الأعراض من الألوان

والطعوم والروائح وغيرها تقع متولدة

والقدرة سلامة البنية

والله قادر على تعذيب الطفل ظالما

ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا

وفيه تناقض

المزدارية وهو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار - 9

وهو تلميذ بشر

قال الله قادر على أن يكذب ويظلم

ويجوز أن يقع فعل من فاعلين

تولدا والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما

ومن لابس السلطان كافر لا يوارث

وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية

الهشامية وهو هشام بن عمرو الغوطي - 10

قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا

ولا يقال ألف الله بين القلوب

والأعراض لا تدل على الله ولا رسوله ولا دلالة في القرآن على حلال وحرام

والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف

والجنة والنار لم تخلقا بعد ولم يحاصر عثمان ولم يقتل

ومن أفسد صلاة افتتحها أولا فأول صلاته معصية منهي عنه

الصالحية أصحاب الصالحي - 11

جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت

وخلو الجوهر عن الأعراض

الحابطية وهو أحمد بن حابط من أصحاب النظام - 12

قالوا للعالم إلهان

قديم هو الله تعالى

ومحدث هو الذي يحاسب الناس في الآخرة

الحدثية هو فضل الحدثي - 13

زادوا التناسخ

وأن كل حيوان مكلف

14 - المعمرية هو معمر بن عباد السلمي
قالوا الله لا يخلق شيئا غير الأجسام
ولا يوصف بالقدم
ولا يعلم نفسه
والإنسان لا فعل له غير الإرادة
الثمامية وهو ثمامة بن أشرس النميري - 15
قالوا الأفعال المتولدة لا فاعل لها
والمعرفة متولدة من النظر
وأنها واجبة قبل الشرع
واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والأطفال
والاستطاعة سلامة الآلة
ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور
والمعارف كلها ضرورية
ولا فعل للإنسان غير الإرادة
وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه
الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط - 16
قالوا بالقدر
وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا
وأن إرادة الله كونه غير مكره ولا كاره
وهي في أفعال نفسه الخلق
وفي أفعال عباده الأمر
وكونه سميعا بصيرا أنه عالم بمتعلقهما
وكونه إراداته أو غيره أنه يعلمه
الجاحظية وهو عمرو بن بحر الجاحظ - 17
قالوا المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد
إنما هي عدم السهو
ولفعل الغير الميل إليه
وأن الأجسام ذوات طبائع ويمتنع انعدام الجواهر والنار تجذب إليها أهلها

لا أن الله يدخلها

والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة

الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي - 18

قالوا فعل الرب واقع بغير إرادته

ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه

الجبائية هو أبو علي الجبائي - 19

قالوا إرادة الرب حادثة لا في محل

والعالم يفنى بفناء لا في محل

والله متكلم بكلام يخلقه في جسم ولا يرى في الآخرة

والعبد خالق لفعله

ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر

وإذا مات بلا توبة يخلد في النار

ولا كرامات للأولياء

ويجب لمن يكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له

والأنبياء معصومون

وشارك فيها أبا هاشم ثم انفرد بأن الله عالم بلا صفة ولا حاله توجب العالمية

وكونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به

ويجوز الإيلام للعوض

البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم العقاب بلا معصية وبأنه لا توبة عن - 20

كبيرة مع الإصرار على غيرها عالما بقبحه ولا مع عدم القدرة

ولا يتعلق علم بمعلومين على التفصيل

ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة

الشرح

الفرقة الأولى المعتزلة

أصحاب واصل بن عطاء الغزال

اعتزل

عن مجلس الحسن البصري
وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك فتفكر الحسن
وقبل أن يجيب قال واصل أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا لإقراره بالشهادتين
ولو وجود سائر أعمال الخير فيه
فإذا مات بلا توبة
خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان
فريق في الجنة وفريق في السعير
لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة
ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها
وأنهم قالوا إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية منا وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته إليه يصح نسبة النافي أيضا إذا بالغ في نفيه لأن ملتبس به
ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه يرده قوله القدرية مجوس هذه الأمة
فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن الله خلق شيئا ثم أنكره
والنافون له هم المشاركون لهم في تلك

الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لأفعاله وينسبون القبائح والشرور إليه دون الله سبحانه
ويرده أيضا قوله حق القدرية هم خصماء الله في القدر
ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى
إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه
والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد
وذلك لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة يعني أنهم قالوا يجب على الله ما هو الأصلح
لعباده ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا وجعلوا هذا عدلا
وقالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقة القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن إثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا
وقالوا أي المعتزلة جميعا بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة
وبنفي الصفات الزائدة على الذات
وبأن كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات وبأنه غير مرئي في الآخرة بالأبصار
وبأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله
وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم أنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا
عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم
الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات
قال الشهر ستاني شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم
إلى أن ردوا جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات
القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم
وقالوا بالقدر أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم وامتناع إضافة الشر إلى الله
وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما

مر تفصيله
وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه
وجوزوا أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وأن يخلد في النار
وكذا علي ومقاتلوه
وحكموا بأن عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين
أي الزوج والزوجة
فإن أحداهما فاسق لا بعينه
العمرية مثلهم أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم إلا أنهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
وزاد عليه تعميم التفسيق
الهذيلية أصحاب أبي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم
أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل
قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان وقالوا إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة
وأن أهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون إلى خمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار
إنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا أقول أيضا بحركات لا تنتهي إلى آخرها بل تصير إلى سكون وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون
ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة
وقيل إنه قدري الأولى جهمي الآخرة
وقالوا إن الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي

ذاته حي بحياة هي ذاته وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلا بل جميع صفاته راجعة إلى السلوب والإضافات

وقالوا هو مريد بإرادة حادثة لا في محل وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف

وقالوا في بعض كلامه تعالى لا في محل

وهو كن

وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار

وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل

وقالوا إرادته تعالى غير المراد

قيل لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل

أعني كلمة كن فتأمل

وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر وقالوا ألا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي

فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة

ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام

النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة

قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه
ولا يقدر أن يزيد في الآخرة أو ينقص من ثواب وعقاب لأهل الجنة والنار
وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها
فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب
وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله أنه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد أنه آمر به
وقالوا الإنسان هو الروح
والبدن آلتها
وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم
وقالوا الأعراض كالألوان والطعوم والروائح وغيرها أجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض
وقالوا الجوهر مؤلف من الأعراض المجتمعة
والعلم مثل الجهل المركب
والإيمان مثل الكفر في تمام الماهية
وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بأمر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له
وقالوا الله خلق الخلق أي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وإنسانا
وغير ذلك
فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق أولاده إلا أنه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز

وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية
وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل بأفصح منه
وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والإجماع
والقياس ليس شيء منهما بحجة
وقالوا بالطفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته أي ثبوت النص من النبي على علي رضي الله عنه لكن كتمه عمر
وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكاة كمائة وتسعة وتسعين درهما وأربعة من الإبل مثلا أو ظلم به على غيره بالغضب والتعدي لا يفسق
الأسوارية أصحاب الأسواري
وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه
وزادوا عليهم أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه
والإنسان قادر عليه لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد
الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف
قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فإنه يقدر عليه
الجعفرية أصحاب الجعفرين
جعفر ابن مبشر وابن حرب وافقوا الإسكافية
وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر أن في فساق الأمة من هو

شر من الزنادقة والمجوس

والإجماع من الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتبر في الحد هو النص

وسارق الحبة فاسق منخلع عن الإيمان

البشرية هو بشر بن المعتمر كان من أفاضل علماء المعتزلة

وهو الذي أحدث القول بالتوليد

قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها كالإدراكات من السمع والرؤية تقع أي يجوز أن

تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما إذا كان أسبابها من فعله

وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات

وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك

بل يجب أن يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب

وفيه تناقص إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم

ولو ظلم لكان عادلا

المردارية هو أبو موسى عيسى بن صريح المردار

هذا لقبه

وهو من باب الافتعال من الزيارة

وهو تلميذ بشر أخذ العلم عنه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة

قال الله قادر على أن يكذب ويظلم

ولو فعل لكان إلها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا

ويجوز أن يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة

وقال الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام

وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر

القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث أي لا يرث ولا يورث منه
وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية كافرا أيضا
الهشامية وهو هشام بن عمرو الغوطي الذي كان مبالغا في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة
قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما أنت عليهم بوكيل
ولا يقال ألف الله بين القلوب مع أنه مخالف لقوله تعالى ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم
وقالوا الأعراض لا تدل على الله
ولا على رسوله أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها
ولا تصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة
إنما الدال هو الأجسام
ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده
وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام
والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل
قيل ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه
والجنة والنار لم تخلقا بعد إذ لا فائدة في وجودهما الآن
ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا
ومن أفسد صلاة في آخرها وقد افتتحها أولا بشروطها فأول صلاته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للإجماع
الصالحية أصحاب الصالحي ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت
ويلزمهم جواز كون الناس مع

اتصافهم بهذه الصفات أمواتا
وأن لا يكون الباري تعالى حيا
وجوزوا خلو الجوهر عن الأعراض كلها
الحابطية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه إلى أبيه
وهو من أصحاب النظام
قالوا للعالم إلهان
قديم هو الله تعالى
ومحدث هو المسيح
والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام
وهو المعني بقوله إن الله خلق آدم على صورته
وقوله يضع الجبار قدمه في النار
وإنما سمى المسيح لأنه أبدع الأجسام وأحدثها
قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون
الحدثية هو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم زادوا التناسخ
وأن كل حيوان مكلف
فإنهم قالوا إن الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به
وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرهم في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام

واللذات على مقادير ذنوبهم
فمن كان معاصيه أقل وطاعاته أكثر كانت صورته أحسن
وآلامه أقل
ومن كان بالعكس فبالعكس
ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه
وهذا عين القول بالتناسخ
المعمرية هو معمر بن عباد السلمي
قالوا الله لم يخلق شيئا غير الأجسام أما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعا كالنار للإحراق
والشمس للحرارة
وإما اختيارا كالحيوان للألوان
قيل ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول إنها من فعل
الأجسام
وقالوا لا يوصف الله بالقدم لأنه يدل على التقادم الزماني
والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه وإلا اتحد العالم والمعلوم
وهو ممتنع
والإنسان لا فعل له غير الإرادة مباشرة كانت أو توليدا بناء على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة
في حقيقة
الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس
قالوا الأفعال المتولدة لا فاعل لها إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب لاستلزامه إسناد الفعل
إلى الميت فيما إذا رمى سهما إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى الله تعالى لاستلزامه
صدور القبيح عنه
والمعرفة متولدة من النظر
وأنها واجبة قبل الشرع
واليهود

والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخر ترابا

لا يدخلون جنة ولا نارا

وكذا البهائم والأطفال

والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل

ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور

والمعارف كلها ضرورية

ولا فعل للإنسان غير الإرادة

وما عداها حادث بلا محدث

والعالم فعل الله بطبعه كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم

وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة

الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمر الخياط

قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد

وتسمية المعدوم شيئا أي ثابتا متقررا في حال العدم

وجوهرا وعرضا أي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الأجناس حالة العدم

وأن إرادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره

وهي أي إرادته تعالى في أفعال نفسه الخلق أي كونه خالقا لها

وفي أفعال عباده الأمر بها

وكونه سميعا بصيرا معناه أنه عالم بمتعلقهما

وكونه يرى ذاته أو غيره معناه أنه يعلمه

الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل

وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة

قالوا المعارف كلها ضرورية

ولا إرادة في الشاهد أي في الواحد منا

إنما هي إرادته لفعله عدم السهو أي كونه عالما به غير ساه عنه وإرادته لفعل الغير هي الميل أي ميل النفس إليه

وقالوا إن في الأجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر

إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى

والنار تجتذب إليها أهلها لا أن الله يدخلها أي يدخلهم فيها

والخير والشر من فعل العبد

والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة

الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط

قالوا فعل الرب واقع بغير إرادته

فإذا قيل إنه تعالى مريد لأفعاله أريد أنه خالق لها

وإذا قيل مريد لأفعال غيره أريد أنه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه كما ذهب إليه الخياطية

الجبائية هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة

قالوا إرادة الرب حادثة لا في محل

والله تعالى مريد بتلك الإرادة موصوف بها

والعالم يفنى بفناء لا في محل عند إرادة الله تعالى فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف وأصوات يخلقه الله تعالى في جسم

والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه

ولا يرى الله في الآخرة

والعبد خالق لفعله

ومرتكب الكبيرة لا مؤمن

ولا كافر
وإذا مات بلا توبة يخلد في النار
ولا كرامات للأولياء
ويجب على الله لمن يكلف أي للمكلف إكمال عقله وتهيئة أسباب التكاليف له
أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له
والأنبياء معصومون
وشارك أبو علي فيها أي في الأحكام المذكورة أبو هاشم
ثم انفرد عنه بأن الله عالم لذاته بلا إيجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية
وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه أنه حي لا آفة به
ويجوز الإيلام للعوض
البهشمية انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للإجماع والحكمة
وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالما بقبحه
ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع أدنى ذنب أصر عليه
ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعد ما جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل
ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة
قال الآمدي هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثا إلا أنه ليس قديما
ولا معنى لكونه مجهولا إلا أنه ليس معلوما على أن إثبات حالة له غير معلومة مما لا سبيل إليه

الفرقة الثانية الشيعة

المتن وهم إثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا

أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية

وإمامية

أما الغلاة فثمانية عشر

السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الإلة حقا - 1

قال وأنه لم يمت وإنما قتل ابن ملجم شيطانا وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه

وأنه ينزل إلى الأرض ويملؤها عدلا

وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد وعليك السلام يا أمير المؤمنين

الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي - 2

وبكفر علي بترك طلب الحق

وبالتناسخ

وأن الإمامة نور يتناسخ

وقد تصير في شخص نبوة

البيانية قال بيان بن سمعان التميمي الله على صورة إنسان - 3

ويهلك كله إلا وجهه

وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم

ثم في بيان

4 - المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم عن صورة إنسان من نور على رأسه تاج

وقلبه منبع الحكمة

ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجا على رأسه

ثم كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران

أحدهما ملح مظلم والآخر حلو نير

ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر

وأفنى الباقي نفيا للشريك

ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر من المظلم

والإيمان من النير

ثم أرسل محمدا والناس في ضلال

وعرض الأمانة

وهي منع علي عن الإمامة

على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها

وحملها الإنسان

وهو أبو بكر حملها بأمر عمر بشرط أن يجعل الخلافة بعده له

وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية

نزلت في أبي بكر وعمر

والإمام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين

وهو حي في جبل حاجز

وقيل المغيرة

5 - الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيت ثم

الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله هذا
وهو حي بجبل بأصفهان
وأنكروا القيامة
واستحلوا المحرمات
المنصورية هو أبو منصور العجلي - 6
قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
عرج إلى السماء
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
وهو الكسف
والرسل لاتنقطع والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الإمام
والنار بالضد
وهو ضده
وكذا الفرائض والمحرمات
الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي
قالوا الأئمة أنبياء
وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته بل الأئمة آلهة
والحسنان ابنا الله
وجعفر إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي
ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم
والإمام بعد قتله معمر
والجنة نعيم الدنيا
والنار آلامها
واستباحوا المحرمات وترك الفرائض
وقيل الإمام بزيغ
وأن كل مؤمن يوحى إليه
وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون بل يرفعون إلى الملكوت
وقيل هو عمرو بن بنان العجلي إلا أنهم يموتون
الغرابية قالوا محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب - 7
فغلط جبريل من علي إلى محمد فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل
الذمية ذموا محمدا لأن عليا هو الإله - 9

وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه
وقيل بإلهيتهما
ولهم في التقديم خلاف
وقيل بإلهية خمسة

أشخاص هما وفاطمة والحسنان

ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث

الهشامية أصحاب الهشامين - 10

ابن الحكم وابن سالم قالوا الله جسد فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو وهو

كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة

وليست هذه الصفات المذكورة غيره

ويقوم ويقعد

ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه

وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه

مماس للعرش بلا تفاوت بينهما

وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره

وإنما يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث

وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره

والأعراض لا تدل على الباري

والأئمة معصومون دون الأنبياء

وقال ابن سالم هو على صورة إنسان

وله وفرة سوداء

ونصفه الأعلى مجوف

الزرارية هو زرارة بن أعين - 11

قالوا بحدوث الصفات وقبلها لا حياة

اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي - 12

قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة

وهو أقوى منها كالكركي يحمله رجلاه

الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق - 13

قال إنه نور غير جسماني على صورة إنسان

وإنما يعلم الأشياء بعد كونها

14 - الرزامية قالوا الإمامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور

ثم حل الإله في أبي مسلم

وأنه لم يقتل

واستحلوا المحارم

المفوضية قالوا الله فوض خلق الدنيا إلى محمد - 15

وقيل إلى علي

البدائية جوزوا البداء على الله - 16

النصيرية والإسحاقية قالوا حل الله في علي - 17

الإسماعيلية ولقبوا بسبعة ألقاب - 18

بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره

وبالقرامطة لأن أولهم حمدان قرمط

وهي إحدى قرى واسط

وبالحرمية لإباحتهم المحرمات والمحارم

وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع

أي الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء

وبين كل اثنين سبعة أئمة يتممون شريعته

ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدي وبهم يهتدي إمام يؤدي عن الله

وحجة يؤدي عنه

وذو مصة يمص العلم من الحجة

وأبواب وهم الدعاة فأكبر برفع درجات المؤمنين

ومأذون يأخذ العهود على الطالبين

ومكلب يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد

ومؤمن يتبعه

قالوا ذلك كالسموات والأرضين وأيام الأسبوع

والسيارة وهي المدبرات أمرا كل منها سبعة

وبالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي بآذربيجان

وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك

أو تسميتهم المسلمين حميرا

وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر

وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل

وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام

تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم ورأسهم حمدان قرمط

وقيل عبد الله بن ميمون القداح

ولهم في الدعوة مراتب

الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة

والتكلم في بيت فيه سراج

ثم التأنيس باستمالة كل أحد بما يميل إليه من زهد وخلاعة

ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها

والغسل من المني دون البول

وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده ألا يفشي لهم سرا وحوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه
ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله
ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها المدعو
ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية
ثم السلخ عن الاعتقادات
وحينئذ يأخذون في استعجال اللذات وتأويل الشرائع
ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة
وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة
وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم
وأما الزيدية فثلاث فرق
1 - الجارودية أصحاب أبي الجارود قالوا بالنص على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته
والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما
فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام
واختلفوا في الإمام المنتظر
أهو محمد بن عبد الله وأنه لم يقتل أو محمد بن القاسم ابن علي أو يحيى بن عمير صاحب الكوفة
2 - السليمانية هو سليمان بن جرير
قالوا الإمامة شورى
وإنما

تنعقد برجلين من خيار المسلمين
وأبو بكر وعمر إمامان
وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة
البترية هو بتير الثومي - 3
توقفوا في عثمان
وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده
وتشعب متأخروهم إلى معتزلة وإلى إخبارية
وإلى مشبهة وسلفية وملتحقة بالفرق الضالة
الشرح
الفرقة الثانية من كبار الفرق الإسلامية الشيعة
أي الذين شايعوا عليا وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جليا وإما خفيا
واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده
وإن خرجت فإما بظلم يكون من غيرهم وإما بتقية منه أو من أولاده وهم إثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية
أما الغلاة فثمانية عشر
السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الإله حقا فنفاه علي إلى المدائن
وقيل إنه كان يهوديا فأسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي
وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي
ومنه تشعبت أصناف الغلاة
وقال ابن سبأ وأنه لم يمت علي ولم يقتل
وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي
وعلي في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه
وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض

ويملأها عدلا

وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا أمير المؤمنين

الكاملية قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق

وقال بالتناسخ في الأرواح عند الموت

وأن الإمامة نور يتناسخ أي ينتقل من شخص إلى آخر

وقد تصير في شخص نبوة بعد ما كانت في شخص آخر إمامة

البيانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه

وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان

المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة إنسان بل رجل من نور

على رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة

ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الأعظم فطار فوقع تاجا على رأسه

وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى

ثم إنه كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه أي من عرقه بحران

أحدهما ملح مظلم

والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه

أي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر

وأفنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي أن يكون معي إله آخر ثم خلق الخلق من البحرين

فالكفر أي الكفار من المظلم

والإيمان أي المؤمنين من النير ثم أرسل محمدا والناس في ضلالة وعرض الأمانة

وهي منع علي عن الإمامة

على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها

بأمر عمر حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له

وقوله تعالى كمثل الشيطان . . الآية

نزلت

في حق أبي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الإمام المنتظر هو زكريا ابن محمد بن علي بن الحسين بن علي
وهو حي مقيم في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج
وقيل المغيرة فإنه لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به
الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الأرواح تتناسخ
وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله
هذا وقالت الجناحية هو عبد الله حي مقيم بجبل بأصفهان
وسيخرج
وأنكروا القيامة
واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها
المنصورية هو أبو منصور العجلي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر
فلما تبرأ منه وطرده ادعى الإمامة لنفسه
قالوا الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور
وزعموا أن أبا منصور عرج إلى السماء
ومسح الله رأسه بيده
وقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم أنزله إلى الأرض
وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم
وكان قبل ادعائه الإمامة لنفسه يقول الكسف على بن أبي طالب
وقالوا الرسل لا تنقطع أبدا
والجنة رجل أمرنا بموالاته وهو الأمام والنار بالضد أي رجل أمرنا ببغضه
وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر
وكذا الفرائض والمحرمات
فإن الفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم
والمحرمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم
ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف
والخطاب لوصوله إلى الجنة

الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق
فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه
فلما اعتزل عنه ادعى الأمر لنفسه
قالوا الأئمة أنبياء
وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته
أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب
بل زادوا على ذلك وقالوا الأئمة آلهة
والحسنان ابنا الله
وجعفر الصادق إله ولكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي
وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم
والإمام بعد قتله أي قتل أبي الخطاب معمر
أي ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون أبا الخطاب
وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى
واستباحوا المحرمات وترك الفرائض
وقيل الإمام بعد قتله بزيغ أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم
وقالوا إن كل مؤمن يوحى إليه مستمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله أي بوحي من الله إليه
وفيهم أي في أصحاب بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل
وهم لا يموتون أبدا
بل إذا بلغوا النهاية يرفعون إلى الملكوت
وقيل هو أي الإمام بعد أبي الخطاب عمير بن بنان العجلي
إلا أنهم يموتون أي يقولون بذلك
الغرابية قالوا محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي فغلط جبريل في تبلغ الرسالة من علي إلى محمد قال شاعرهم

غلط الأمين فجازها عن حيدره ... فيلعنون صاحب الريش
يعنون به جبريل
الذمية
لقبوا بذلك لأنهم ذموا محمدا لأن عليا هو الإله
وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه
وقيل بإلهيتهما
أي قالت طائفة منهم بإلهية محمد وعلي
ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في أحكام الإلهية وبعضهم يقدم محمدا
وقيل بإلهية خمسة أشخاص يسمون أصحاب العباء
هما وفاطمة والحسنان
وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد
وأن الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر
ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث
الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي
قالوا الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا
فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه
وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب
وله لون وطعم ورائحة ومجسة
بفتح الميم هو الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض
قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره أي غير ذاته تعالى
ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن
وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه وهو
سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما أي على وجه لا يفضل أحدهما على الآخر
وإرادته تعالى حركة هي لا عينه ولا غيره
وإنما يعلم الأشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لأنه صفة
والصفة لا توصف
وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر
والأعراض لا تدل على الباري إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها
والأئمة معصومون دون الأنبياء لأن

النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام
فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوما
وقال ابن سالم هو على صورة إنسان له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم
وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف
والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحما ودما
الزرارية هو زرارة بن أعين
قالوا بحدوث الصفات لله
وقبلها أي قبل حدوثها له لا حياة
فلا يكون حينئذ حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا
اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي
قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة
وهو أقوى منها أي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمله رجلاه وهو أقوى منهما
الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق
قال إنه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان
وإنما يعلم الأشياء بعد كونها
الرزامية قالوا الإمامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس
ثم أولاده إلى المنصور ثم حل الإله في أبي

مسلم
وأنه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرائض
ومنهم من ادعى الإلهية في المقنع
المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا إلى محمد أي الله خلق محمدا وفوض إليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها
وقيل فوض ذلك إلى علي
البدائية جوز البدء على الله تعالى
أي جوزوا أن يريد الله شيئا ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له
ويلزمه أن لا يكون الرب عالما بعواقب الأمور
النصيرية والإسحاقية قالوا حل الله في علي
فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر
أما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر
وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان
قالوا ولما كان علي أولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الأسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم
ومن ههنا أطلقنا الآلهة على الأئمة
ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين
فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر
الإسماعيلية
ولقبوا بسبعة ألقاب
بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فإنهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن
والمراد منه باطنه وظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر
والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب
وباطنه مؤد إلى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية
ولقبوا بالقرامطة لأن أولهم الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجل

يقال له حمدان قرمط
وهي إحدى قرى واسط
وبالخرمية لإباحتهم المحرمات والمحارم
وبالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع
أي الرسل سبعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى
وبهم يهتدى في الدين
وهم متفاوتون في الرتب إمام يؤدي عن الله وهو غاية الأدلة إلى دين الله وحجة يؤدي عنه أي عن
الإمام ويحمل علمه ويحتج به له
وذو مصة يمص العلم من الحجة أي يأخذه منه
فهذه ثلاثة
وأبواب
وهم الدعاة فأكبر أي داع أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين
وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب
العلم والمعرفة
وهو خامسهم
ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو
يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد حتى إذا احتج على أحد من أهل الظاهر وكسر عليه
مذهبه بحيث رغب عنه
وطلب الحق أداه المكلب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود
قال الآمدي وإنما سموا مثل هذا مكلبا لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على
ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم
ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي
وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه
وهو سابعهم
قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والأرض والبحار وأيام الأسبوع
والكواكب السيارة
وهي المدبرات أمرا
كل منها سبعة كما هو المشهور
ولقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بأذربيجان

وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا
وبالإسماعيلية لإثباتهم الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه
وقيل لانتساب زعيمهم إلى محمد بن إسماعيل
وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام
تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم
وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع
المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك
لكنا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم
فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم
ورأسهم في ذلك حمدان قرمط
وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة واستدراج الطعام مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا
ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة أي دعوة ما ليس قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج أي في موضع فيه فقيه أو متكلم
ثم التأنيث باستمالة كل أحد من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة
فإن كان يميل إلى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه
وإن كان يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به
ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول ما معنى الحروف المقطعة في أوائل
السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء

صلاتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر

ووجوب الغسيل من المني دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنتين إلى غير ذلك من الأمور التعبدية

وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها

ثم الربط

وهو أمران الأول أخذ الميثاق منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل أحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سرا

والثاني حوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام

ثم التدليس

وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله إلى ما دعاه إليه

ثم التأسيس

وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سائقة له إلى ما يدعوه إليه من الباطل

ثم الخلع

وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية

ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية

وحينئذ أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذلك يأخذون في الإباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع

كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام

والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة

والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر

والاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه

والغسل تجديد العهد

والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من

الدين
والكعبة النبي
والباب علي والصفا هو النبي
والمروة علي والميقات الإيناس والتلبية إجابة الدعوة
والطواف بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة
والجنة راحة الأبدان عن التكاليف
والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم
ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
وذلك لأن الإثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات
وهو تشبيه
والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات
وهو تعطيل
بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال
ولن تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي
وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد

الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي

وعلى هذا في كل عصر وزمان

قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم

وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم

ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم أنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية

وتحصنوا بالحصون

وكثرت شوكتهم

وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي

نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه

وأما الزيدية وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين فثلاث فرق

الجارودية أصحاب أبي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر

قالوا بالنص من النبي في الإمامة على علي وصفا لا تسمية

والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي

والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام كما مر

واختلفوا في الإمام المنتظر أهو محمد بن عبد الله ابن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب

طائفة منهم إلى ذلك
وزعموا أنه لم يقتل أو هو محمد بن القاسم بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وأنكروا موته
أو هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قيله
السليمانية هو سليمان بن جرير
قالوا الإمامة شورى فيما بين الخلق وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين
وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل
وأبو بكر وعمر إمامان
وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة
البتيرية هو كثير النواء
وافقوا السليمانية إلا أنهم توقفوا في عثمان
هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة
وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي
وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم
وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده
والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي
وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن
وهو الإمام المنتظر
ولهم

في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل وكانت الإمامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة إما وعيدية أو تفضيلية

وإلى إخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة

وهؤلاء ينقسمون إلى مشبهة يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها

وسلفية يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف

وإلى ملتحقة بالفرق الضالة

الفرقة الثالثة الخوارج

المتن وهم سبع فرق 1 - المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه

وهم إثنا عشر ألف رجل

قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فهو إمام

ولم يوجبوا نصب الإمام

وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر - 2

قالوا الإيمان الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول

فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه

وقيل لا حتى يرفع إلى الإمام فيحده

وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما . . الآية

وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا

والأطفال كآبائهم إيمانا وكفرا

والسكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل

وقيل هو مع الكبيرة كفر

ووافقوا القدرية

الأزارقة هو نافع بن الأزرق - 3

قالوا كفر علي بالتحكيم

وابن ملجم محق

وكفرت الصحابة

والقعدة عن القتال وتحرم التقية

ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم

ولا رجم على الزاني ولا حد للقذف على النساء

وأطفال المشركين في النار مع آبائهم

ويجوز نبي كان كافرا

ومرتكب الكبيرة كافر

النجدات هو نجدة بن عامر الحنفي - 4

منهم العاذرية عذروا بالجهالات في الفروع

وقالوا لا حاجة إلى الإمام

ويجوز لهم نصبه

وخالفوا الأزارقة في غير التكفير

الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر - 5

يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة وفي إسقاط الرجم وفي أطفال الكفار

ومنع التقية في القول

وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها

وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر

وقيل تزوج المؤمنة من الكافر في دار التقية دون العلانية

الأباضية هو عبد الله بن أباض - 6

قالوا مخالفونا كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره

ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم

وتقبل شهادة مخالفيهم عليهم

ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن

والاستطاعة قبل الفعل

وفعل العبد مخلوق لله تعالى

ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف

ومرتكب الكبيرة

كافر كفر نعمة لا ملة

وتوقفوا في أولاد الكفار وفي النفاق أهو شرك وجواز بعثة رسول بلا دليل

وتكليف اتباعه

وكفروا عليا وأكثر الصحابة وافترقوا أربعا

الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدام

زادوا أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى

فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك

الثانية اليزيدية

أصحاب يزيد بن أنيسة

قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة

وأصحاب الحدود مشركون

وكل ذنب شرك

الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الأباضي خالفوا الأباضية في القدر

وفي الاستطاعة قبل الفعل

الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله

العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد - 7

زادوا على النجدات وجوب البراءة عن الطفل حتى يدعي الإسلام

ويجب دعاؤه إليه إذا بلغ

وأطفال المشركين في النار

وهم عشر فرق

الأولى الميمونية هو ميمون بن عمران

قالوا بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر

ولا يريد المعاصي

وأطفال الكفار في الجنة

ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الأخوة والأخوات وإنكار سورة يوسف

الثانية الحمزية

هو حمزة بن أدرك

وافقوهم إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار

الثالثة الشعيبية

هو شعيب بن محمد

وهو كالميمونية

إلا في القدر

الرابعة الحازمية

هو حازم بن عاصم

وافقوا الشعيبية

الخامسة الخلفية

أصحاب خلف

أضافوا القدر خيره وشره إلى الله

وحكوا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك

السادسة الأطرافية

عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه

ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر

السابعة المعلومية هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه

وفعل العبد مخلوق لله تعالى

الثامنة المجهولية

قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه

وفعل العبد مخلوق له

التاسعة الصلتية

هو عثمان بن أبي الصلت

وقيل الصلت من الصامت

هم كالعجاردة

لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه

وبرئنا من أطفاله

وروي عن بعضهم أن الأطفال لا ولاية لهم ولا عداوة

العاشرة الثعالبة

هو ثعلب بن عامر

قالوا بولاية الأطفال

وقد نقل عنهم أن الأطفال لا حكم لهم ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا

وتفرقوا أربع فرق

الأولى الأخنسية

أصحاب أخنس بن قيس

هم كالثعالبة إلا أنهم

توقفوا فيمن هو في دار التقية إلا من علم حاله
وحرموا الاغتيال بالقتل والسرقة
ونقل عنهم تزويج المسلمات من مشركي قومهم
الثانية المعبدية
هو معبد بن عبد الرحمن
خالفوهم في التزويج من المشركين
وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد
الثالثة الشيبانية
هو شيبان بن سلمة
قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة
الرابعة المكرمية
هو مكرم العجلي
قالوا تارك الصلاة كافر لجهله بالله
وكذا كل كبيرة
وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة
فكذا نحن فإذن فرق الخوارج عشرون
الشرح
الفرقة الثالثة من كبار الفرق الإسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين
وكفروه
وهم إثنا عشر ألف رجل كانوا أهل صلاة وصيام
وفيهم قال النبي يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم
وصومه في جنب صومهم
ولكن لا يجازو إيمانهم تراقيهم
قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو إمام
وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل
ولم يوجبوا نصب الإمام بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام
وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة
البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر
قالوا الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول

فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر
لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق

وقيل لا يكفر حتى يرفع أمره إلى الإمام فيحده
وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور
وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى قل لا أحد في ما أوحي إلي محرما . . الآية
وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا
وقالوا الأطفال كآبائهم إيمانا وكفرا
وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام
وقيل هو أي السكر مع الكبيرة كفر
ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم
الأزارقة هو نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم
وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام
وابن ملجم محق في قتله
وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقي ما أراد بها ... إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه ... أو في البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير
وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار
وكفروا القعدة عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في الدين
وقالوا تحرم التقية في القول والعمل
ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم
ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن
ولا حد للقذف على النساء
أي القاذف إن كان إمرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكرين
قال الآمدي وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء
أي المقذوف المحصن إن كان رجلا لا يحد قاذفه
وإن كان امرأة يحد قاذفها
وهذا أظهر
وأطفال المشركين في النار مع آبائهم
ويجوز نبي كان كافرا وإن علم كفره بعد النبوة
ومرتكب الكبيرة كافر
النجدية هو نجدة بن عامر الحنفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع
وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهن قبل
القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضا
فلما رجعوا إلى نجدة أخبره بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم أنه لا يسعنا
فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك
فمنهم من تابعه وقالوا الدين أمران

أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين
أي الموافقين لهما
والإقرار بما جاء به الرسول جملة
فهذا لا يعذر فيه الجاهل به
والثاني ما سوى ذلك
والجاهل به معذور
فهؤلاء منهم سموا عاذرية
وقالوا أي النجدات كلهم لا حاجة للناس إلى الإمام
بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم
ويجوز لهم نصبه إذ رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمام يحملهم عليها
وخالفوا الأزارقة في غير التكفير
أي وافقوهم في التكفير
وخالفوهم في الأحكام الباقية
الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر
يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين
وفي إسقاط الرجم فإنهم لم يسقطوه
وفي أطفال الكفار أي لم يكفروا أطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار
ومنع التقية في القول أي جوزوا التقية في القول دون العمل
وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها فيقال مثلا سارق أو زان أو قاذف
ولا يقال كافر
وما لا حد في لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر
فيقال لصاحبه كافر
وقيل تزوج المؤمنة أي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية
الأباضية هو عبد الله بن أباض
قالوا مخالفونا من أهل القبلة

كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره

ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم

وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم

ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على أن الأعمال داخلة في الإيمان

والاستطاعة قبل الفعل

وفعل العبد مخلوق لله تعالى

ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف

ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا ملة

وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم

وتوقفوا في النفاق أهو شرك أم لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل

ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى إليه

أي ترددوا أن ذلك جائز أو لا

وكفروا عليا وأكثر الصحابة وافترقوا فرقا أربعا

الأولى الحفصية

هو أبي حفص بن أبي المقدام

زادوا على الأباضية أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى

فإنها خصلة متوسطة بينهما

فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك

الثانية اليزيدية

أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الأباضية أن قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة

ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة المذكورة في القرآن

وقالوا أصحاب الحدود مشركون
وكل ذنب شرك كبيرة كانت أو صغيرة
الثالثة الحارثية
أصحاب أبي الحارث الأباضي
خالفوا الأباضية في القدر أي كون أفعال العباد مخلوقه
وفي كون الاستطاعة قبل الفعل
الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة
العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد
وهم آخر السبع من فرق الخوارج زاودا على النجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعي الإسلام بعد البلوغ
ويجب دعاؤه إليه أي إلى الإسلام إذا بلغ
وأطفال المشركين في النار
وهم عشر فرق
الأولى الميمونية
هو ميمون بن عمران
قالوا بالقدر
أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد
ويكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر
ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة
قالوا وأطفال الكفار في الجنة
ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات وللأولاد الأخوة والأخوات أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات أولاد الإخوة والأخوات
وإنكار سورة يوسف
فإنهم زعموا أنها قصة من القصص
ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآنا
الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة ابن أدرك

وافقوهم أي الميمونة فيما ذهبوا إليه من البدع إلا أنهم قالوا أطفال الكفار في النار
الثالثة منهم الشعيبية
هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم إلا في القدر
الرابعة الحازمية
هو حازم بن عاصم
وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم أنهم يتوقفون في أمر علي
ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره
الخامسة الخلفية
أصحاب خلف الخارجي
وهم خوارج كرمان ومكران أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار
بلا عمل وشرك
السادسة الأطرافية هم على مذهب حمزة
ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب
إلا أنهم عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل
ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد
وفي بعض النسخ
وفي نفي القدرة
أي نفي المقدرة المؤثرة عن العباد
السابعة المعلومية
هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته
ومن لم يعرفه كذلك
فهو جاهل لا مؤمن
وفعل العبد مخلوق لله تعالى
الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض أسمائه
فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى

التاسعة الصلتية
هو عثمان بن أبي الصلت
وقيل الصلت بن الصامت
هم كالعجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا
وروي عن بعضهم أن الأطفال سواء كانوا للمسلمين أو المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا
العاشرة من فرق العجاردة
الثعالبة هو ثعلبة بن عامر
قالوا بولاية الأطفال صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ
وقد نقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حكم لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا
ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا
وإعطاءها لهم إذا افتقروا
وتفرقوا أي الثعالبة أربع فرق
الأولى الأخنسية
أصحاب أخنس بن قيس
هم كالثعالبة
إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار التقية من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه أو كفره
وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من أموالهم
ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم
الثانية المعبدية
هو معبد بن عبد الرحمن
خالفوهم أي الأخنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين
وخالفوا الثعالبة في زكاة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم

الثالثة الشيبانية

هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة

الرابعة المكرمية هو مكرم بن عبد الله العجلي

قالوا تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله

فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة وكذا كل كبيرة فإن مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه

وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت إلا باعتبار أعمالهم التي هم فيها إذ هي غير موثوق بدوامها

وكذا نحن فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه

وإن كان كافرا عاديناه

فإذن فرق الخوارج عشرون

لأن العجاردة عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة والأباضية أربع فرق أخرى

فالمجموع عشرون

وفيه بحث لأن المقسم لا يعد مع أقسامه

فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع

بل يكتفي عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة

وأيضا إذا اعتبر فرق الأباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين

واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض

الفرقة الرابعة المرجئة

المتن لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية

فهم يعطون الرجاء

وفرقهم خمس

اليونسية هم يونس النميري - 1

قالوا الإيمان المعرفة بالله والخضوع له

والمحبة بالقلب

ولا يضر معها ترك الطاعات

وإبليس كان عارفا بالله وإنما كفر باستكباره

العبيدية أصحاب عبيد المكذب - 2

زادوا أن علم الله لم يزل شيئا غيره

وأنه تعالى على صورة الإنسان

الغسانية أصحاب غسان الكوفي - 3

قالوا الإيمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما إجمالا

وهو يزيد ولا ينقص

وذلك مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة

ولعلها بغير مكة

وبعث محمدا ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره

وغسان كان يحكيه عن أبي حنيفة

وهو افتراء

4 - الثوبانية أصحاب ثوبان المرجىء
قالوا الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله
واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله
وكذا لو أخرج واحدا من النار
ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار
واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون الإمام قرشيا
التومنية أصحاب أبي معاذ التومني - 5
قالوا الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار
وترك كله أو بعضه كفر
وليس بعضه إيمانا ولا بعضه
وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه إنه فسق وعصى
ولا يقال إنه فاسق
ومن ترك الصلاة مستحلا
كفر
وبنية القضاء لم يكفر
ومن قتل نبيا أو لطمه كفر لأنه دليل لتكذيبه وبغضه
وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي
وقالا السجود للصنم علامة الكفر
فهذه هي المرجئة الخالصة
ومنهم من جمع إليه القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان
الشرح
الفرقة الرابعة من كبار الفرق الإسلامية المرجئة
لقبوا به لأنهم

يرجئون العمل عن النية أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد
من أرجأه أي أخره
ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله وأخره
أو لأنهم يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظه المرجئة
وفرقهم خمس
اليونسية وهو يونس النميري
قالوا الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلبت فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن
ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي
ولا يعاقب عليها
وإبليس كان عارفا بالله
وإنما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبى واستكبر وكان من الكافرين
العبيدية أصحاب عبيد المكذب
زادوا على اليونسية أن علم الله لم يزل شيئا غيره أي غير ذاته
وكذا باقي صفاته
وأنه تعالى على صورة الإنسان لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمن
الغسانية أصحاب غسان الكوفي
قالوا الإيمان هو المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما إجمالا لا تفصيلا
وهو أي الإيمان يزيد ولا ينقص
وذلك الإجمال مثل أن يقول قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة
ولعلها بغير مكة
وبعث محمدا
ولا أدري أهو الذي بالمدينة أم غيره
وحرم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أم غيرها
فإن القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان
وإلا فلا شبهة في أن عاقلا لا يشك فيها
وغسان كان

يحكيه أي القول بما ذهب إليه عن أبي حنيفة
ويعده من المرجئة
وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور
قال الآمدي
ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة
ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا
أو لأنه لما قال الإيمان هو التصديق
ولا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان
وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية أصحاب ثوبان المرجىء
قالوا الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله
وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان
وأخروا العمل كله عن الإيمان
ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان
وقيل أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على أنه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله
وكذا لو أخرج واحدا من النار لأخرج كل من هو مثله
ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار
واختص ابن غيلان
أو غيلان من بينهم بالقدر
إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر
أي إسناد الأفعال إلى العباد
والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون الإمام قرشيا
التومنية أصحاب أبي معاذ التومني
قالوا الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول وترك كله أو بعضه كفر
وليس بعضه إيمانا ولا بعضه أي ولا بعض إيمان
وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقل أنه فسق وعصى
ولا يقال إنه

فاسق

ومن ترك الصلاة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي

ومن تركها بنية القضاء لم يكفر

ومن قتل نبي أو لطمه كفر لا لأجل القتل أو اللطمة بل لأنه دليل لتكذيبه وبغضه

وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي

وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر

فهذه هي المرجئة الخالصة

ومنهم من جمع إليه أي إلى الإرجاء القدر

كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان

الفرقة الخامسة النجارية

المتن أصحاب محمد بن الحسين النجار

هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال

وأن الاستطاعة مع الفعل والعبد يكتسب فعله

وللمعتزلة في نفي الصفات وحدوث الكلام وفرقهم ثلاث

الأولى البرغوتية قالوا كلام الله إذا قرىء عرض

وإذا كتب فهو جسم

الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره

وكل ما هو غيره مخلوق

ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر

الثالثة المستدركة استدركوا عليهم

وقالوا إنه مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة والإجماع في نفيه وأولناه بما هذه حكايته

وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا إله إلا الله

الشرح

الفرقة الخامسة من كبار الفرق الإسلامية

البخارية

أصحاب محمد بن الحسين البخار

هم موافقون لأهل

السنة في خلق الأفعال
وإن الاستطاعة مع الفعل
وأن العبد يكتسب فعله
وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية على وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالإبصار
ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
وفرقهم ثلاث
الأولى البرغوثية
قالوا كلام الله إذا قرىء عرض
وإذا كتب بأي شيء كان فهو جسم
الثانية الزعفرانية
قالوا كلام الله غيره
وكل ما هو غيره مخلوق
ومن قال كلام الله غير مخلوق
فهو كافر
الثالثة المستدركية
استدركوا عليهم أي على الزعفرانية وقالوا إنه أي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة
بأن كلام الله غير مخلوق
والإجماع المنعقد عليه في نفيه
وأولناه بما هذه الصورة حكايته أي حملنا قولهم غير مخلوق على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والأصوات
بل هو مخلوق على غير هذه الحروف
وهذه حكاية عنها
وقالوا أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا إله إلا الله فإنه كذب أيضا

الفرقة السادسة الجبرية

المتن والجبر إسناد فعل العبد إلى الله

والجبرية متوسطة تثبت للعبد كسبا كالأشعرية

وخالصة ولا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان

قالوا لا قدرة للعبد أصلا

والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه

وعلمه حادث لا في محل

ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة

والجنة والنار تفنيان

ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل

الشرح الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر إسناد فعل العبد إلى الله

والجبرية متوسطة أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت

للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية والنجارية والضرارية

وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي

قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها

والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا

في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره إذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهما لا يثبت لغير الله قدرته

والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه

ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع

الفرقة السابعة المشبهة

المتن شبهوا الله بالمخلوقات
وإن اختلفوا في طريقه
فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كما تقدم
ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمى
قالوا هم جمس من لحم ودم
وله الأعضاء حتى قال بعضهم إعفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراءه
ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام
وأقوالهم متعددة غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به
فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو أن الله على العرش من جهة العلو
ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا أيملأ العرش أم لا وقال بعضهم بل هو محاذ للعرش
واختلفا أببعد متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم
ثم هل هو متناه من الجهات أو من جهة تحت أو لا وتحل الحوادث في ذاته
وزعموا أنه إنما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته
ويجب أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
والنبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة
وصاحبها رسول
ويجب على الله إرساله لا غير
وهو حينئذ مرسل
وكل مرسل رسول بلا عكس
ويجوز عزله دون الرسول
وليس من الحكمة رسول واحد
وجوزوا إمامين كعلي ومعاوية
إلا أن إمامة على علي وفق السنة بخلاف معاوية
لكن يجب طاعة رعيته له
والإيمان قول الذر في الأزل بلى وهو باق في الكل إلا المرتدين
وإيمان المنافق كإيمان الأنبياء

والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة

فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار

الشرح الفرقة السابعة منها المشبهة
شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات
وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه
وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم
كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والإنتقال والحلول في الأجسام
إلى غير ذلك
ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس
والهيجمى قالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء
وله الأعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في
الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم إعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه
ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء
وفيه قيل
الفقه فقه أبي حنيفه وحده ... والدين دين محمد بن كرام وأقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة
غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ

به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم
وهو أن الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا
ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا أيملأ العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه
وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش
واختلف أبعد متناه أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات
كلها أو متناه من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات
وقالوا تحل الحوادث في ذاته
وزعموا أنه إنما يقدر عليها أي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته
ويجب على الله أن يكون أول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله بالتبليغ
وسوى المعجزة والعصمة
وصاحبها أي صاحب تلك الصفة رسول بسبب إتصافه بها من غير إرسال ويجب على الله إرساله لا
غير أي لا يجوز إرسال غير الرسول
وهو حينئذ أي حين إذا أرسل مرسل
وكل مرسل رسول بلا عكس كلي
ويجوز عزله
أي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من
الحكمة رسول واحد أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد
بل لا بد من تعدده وجوزوا إمامين في عصر واحد كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي وفق السنة
بخلاف إمامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الإيمان قول الذر في الأزل
بلى أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم ألست بربكم
وهو باق في الكل على السوية إلا المرتدين
وإيمان المنافق مع

كفره كإيمان الأنبياء لاستواء الجمع في ذلك الإيمان والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار
المتن وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي فهم
الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء
وقد أجمعوا على حدوث العالم ووجود الباري تعالى
وأنه لا خالق سواه
وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال لا شبيه له ولا ضد ولا ند
ولا يحل في شيء
ولا يقوم بذاته حادث
ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص
مرئي للمؤمنين في الآخرة
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
غني لا يحتاج إلى شيء ولا يجب عليه شيء
إن أثاب فبفضله
وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه
لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية
وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته
والمعاد حق
وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار
وخلود أهل الجنة فيها والكفار في النار ويجوز العفو والشفاعة حق
وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد
وأهل بيعة الرضوان وأهل بدر من أهل الجنة
والإمام يجب نصبه على المكلفين
والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي
والأفضلية بهذا الترتيب ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع والأفضلية القادر العليم
أو شرك أو إنكار للنبوة أو ما علم مجيئه ضرورة أو لمجمع عليه كاستحلال المحرمات
وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر
وللفقهاء في معاملتهم خلاف

هو خارج عن فننا هذا
وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للإقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهل والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته
إنه هو الغفور الرحيم
الشرح وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قالوا النبي فيهم هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي
فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء
وقد أجمعوا على حدوث العلم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود الباري تعالى خلافا للحابطية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم
وأنه لا خالق سواه خلافا للقدرية وأنه قديم خلافا للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة
ولا ضد ولا ند خلافا للحابطية
حيث أثبتوا إلهين
ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة
ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم
مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
غني لا يحتاج في شيء إلى شيء
ولا يجب عليه شيء
إن أثاب فبفضله
وإن عاقب فبعدله
لا غرض لفعله

ولا حاكم سواه

لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم

وهو غير متبعض

ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته

والمعاد الجسماني حق

وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار

وخلود أهل الجنة فيها

وخلود الكفار في النار

ويجوز العفو عن المذنبين

والشفاعة حق

وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم إلى محمد

وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة وأهل بدر من أهل الجنة

والإمام يجب نصبه على المكلفين

والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي

والأفضلية بهذا الترتيب

ولا نكفر أحدا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو إنكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها

فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخلا فيما تقدم ذكره

وإلا فإن كان إجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته

وإن كان قطعيا ففيه خلاف

وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر

وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا

قال المصنف وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته إنه هو الغفور الرحيم

وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه

على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة
نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
إنه خير موفق ومعين
وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال
سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
وصلى الله على سيدنا محمد سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا آمين
تم بحمد الله